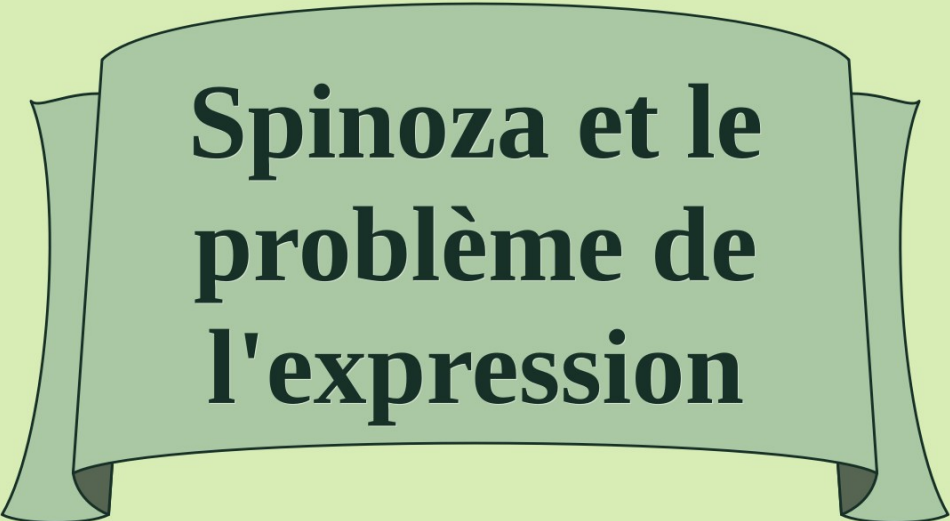




Spinoza et le problème de l'expression

Gilles Deleuze

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

— ARGUMENTS —

GILLES DELEUZE

**SPINOZA
ET LE PROBLÈME
DE L'EXPRESSION**



LES ÉDITIONS DE MINUIT

GILLES DELEUZE

SPINOZA
ET LE PROBLÈME
DE L'EXPRESSION



ARGUMENTS

LES ÉDITIONS DE MINUIT

© 1968 by LES ÉDITIONS DE MINUIT pour l'édition papier

© 2013 by LES ÉDITIONS DE MINUIT pour la présente édition électronique

www.leseditionsdeminuit.fr

ISBN 9782707330222

Avec le soutien du



www.centrenationaldulivre.fr

AVANT-PROPOS

INTRODUCTION - RÔLE ET IMPORTANCE DE L'EXPRESSION

PREMIÈRE PARTIE - LES TRIADES DE LA SUBSTANCE

CHAPITRE PREMIER - DISTINCTION NUMÉRIQUE ET DISTINCTION RÉELLE

CHAPITRE II - L'ATTRIBUT COMME EXPRESSION

CHAPITRE III - ATTRIBUTS ET NOMS DIVINS

CHAPITRE IV - L'ABSOLU

CHAPITRE V - LA PUISSANCE

DEUXIÈME PARTIE - LE PARALLÉLISME ET L'IMMANENCE

CHAPITRE VI - L'EXPRESSION DANS LE PARALLÉLISME

CHAPITRE VII - LES DEUX PUISSANCES ET L'IDÉE DE DIEU

CHAPITRE VIII - EXPRESSION ET IDÉE

CHAPITRE IX - L'INADÉQUAT

CHAPITRE X - SPINOZA CONTRE DESCARTES

CHAPITRE XI - L'IMMANENCE ET LES ÉLÉMENTS HISTORIQUES DE L'EXPRESSION

TROISIÈME PARTIE - THÉORIE DU MODE FINI

CHAPITRE XII - L'ESSENCE DE MODE : PASSAGE DE L'INFINI AU FINI

CHAPITRE XIII - L'EXISTENCE DU MODE

CHAPITRE XIV - QU'EST-CE QUE PEUT UN CORPS ?

CHAPITRE XV - LES TROIS ORDRES ET LE PROBLÈME DU MAL

CHAPITRE XVI - VISION ÉTHIQUE DU MONDE

CHAPITRE XVII - LES NOTIONS COMMUNES

CHAPITRE XVIII - VERS LE TROISIÈME GENRE

CHAPITRE XIX - BÉATITUDE

CONCLUSION - THÉORIE DE L'EXPRESSION CHEZ LEIBNIZ ET SPINOZA (L'expressionnisme en philosophie)

APPENDICE - ÉTUDE FORMELLE DU PLAN DE L'ÉTHIQUE ET DU RÔLE DES SCOLIES DANS LA RÉALISATION DE CE PLAN : LES DEUX ÉTHIQUES

INDEX DES NOMS PROPRES

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS

Nous désignons les œuvres de Spinoza par des abréviations : CT (pour Court Traité), TRE (pour le Traité de la réforme), PPD (pour les Principes de la philosophie de Descartes), PM (pour les Pensées métaphysiques), TTP (pour le Traité théologico-politique), É (pour Éthique), TP (pour le Traité politique).

Quant aux textes que nous citons : chaque fois que les chiffres sont assez détaillés et permettent de retrouver facilement le passage dans les éditions courantes, nous ne donnons pas d'autres indications. Mais pour les lettres et pour le Traité théologico-politique, nous indiquons la référence à l'édition Van Vloten et Land, en quatre tomes réunis en deux volumes. C'est nous qui soulignons certains passages ou certains mots dans les citations.

Sauf exceptions, les traductions sont empruntées à A. Guérinot pour l'Éthique (éd. Pelletan), à A. Koyré pour le Traité de la réforme (éd. Vrin), à C. Appuhn (éd. Garnier) pour les autres œuvres.

Ce livre a été présenté comme thèse complémentaire sous le titre « L'idée d'expression dans la philosophie de Spinoza ».

INTRODUCTION

RÔLE ET IMPORTANCE DE L'EXPRESSION

Dans le premier livre de l'*Éthique*, l'idée d'expression apparaît dès la définition 6 : « Par Dieu j'entends un être absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun *exprime* une essence éternelle et infinie. » Cette idée prend par la suite une importance de plus en plus grande. Elle est reprise dans des contextes variés. Tantôt Spinoza dit : chaque attribut exprime *une certaine essence* éternelle et infinie, une essence correspondant au genre de l'attribut. Tantôt : chaque attribut exprime *l'essence* de la substance, son être ou sa réalité. Tantôt enfin : chaque attribut exprime l'infinité et la nécessité de *l'existence* substantielle, c'est-à-dire l'éternité¹. Et, sans doute, Spinoza montre bien comment l'on passe d'une formule à l'autre. Chaque attribut exprime une essence, mais en tant qu'il exprime en son genre l'essence de la substance ; et l'essence de la substance enveloppant nécessairement l'existence, il appartient à chaque attribut d'exprimer, avec l'essence de Dieu, son existence éternelle². Il n'en reste pas moins que l'idée d'expression résume toutes les difficultés concernant l'unité de la substance et la diversité des attributs. La nature expressive des attributs apparaît alors comme un thème fondamental dans le premier livre de l'*Éthique*.

Le mode, à son tour, est expressif : « Tout ce qui existe exprime la nature de Dieu, autrement dit son essence, d'une façon certaine et déterminée » (c'est-à-dire sous un mode défini)³. Nous devons donc distinguer un second niveau de l'expression, une sorte d'expression de l'expression. En premier lieu, la substance s'exprime dans ses attributs, et chaque attribut exprime une essence. Mais, en second lieu, les attributs s'expriment à leur tour : ils s'expriment dans les modes qui en dépendent, et chaque mode exprime une modification. Nous verrons que le premier niveau doit être compris comme une véritable constitution, presque une généalogie de l'essence de la substance. Le second doit être compris comme une véritable production des choses. En effet, Dieu produit une infinité de choses parce que son essence est infinie ; mais parce qu'il a une infinité d'attributs, il produit nécessairement ces choses en une infinité de modes dont chacun renvoie à l'attribut dans lequel il est contenu⁴. L'expression n'est pas en elle-même une production, mais le devient à son second niveau, quand c'est l'attribut qui s'exprime à son tour. Inversement, l'expression-

production trouve son fondement dans une expression première. Dieu s'exprime par soi-même « avant » de s'exprimer dans ses effets ; Dieu s'exprime en constituant par soi la nature naturante, avant de s'exprimer en produisant en soi la nature naturée.

La notion d'expression n'a pas seulement une portée ontologique, mais aussi gnoséologique. On ne s'en étonnera pas, puisque l'idée est un mode de la pensée : « Les pensées singulières, autrement dit cette pensée-ci, ou celle-là, sont des modes qui expriment la nature de Dieu d'une façon certaine et déterminées. » Mais ainsi la connaissance devient une espèce de l'expression. La connaissance des choses a le même rapport avec la connaissance de Dieu que les choses en elles-mêmes, avec Dieu : « Puisque rien ne peut être ni être conçu sans Dieu, il est certain que tous les êtres de la nature *enveloppent et expriment* le concept de Dieu, en proportion de leur essence et de leur perfection ; il est donc certain que, plus nous connaissons de choses dans la nature, plus grande et plus parfaite est la connaissance de Dieu que nous acquérons⁶. » L'idée de Dieu s'exprime dans toutes nos idées, comme leur source et leur cause, si bien que l'ensemble des idées reproduit exactement l'ordre de la nature entière. Et l'idée, à son tour, exprime l'essence, la nature ou perfection de son objet : la définition ou l'idée sont dites exprimer la nature de la chose telle qu'elle est en elle-même. Les idées sont d'autant plus parfaites qu'elles expriment d'un objet plus de réalité ou de perfection ; les idées que l'esprit forme « absolument » expriment donc l'infinité⁷. L'esprit conçoit les choses sous l'espèce de l'éternité, mais parce qu'il possède une idée qui, sous cette espèce, exprime l'essence du corps⁸. Il semble que la conception de l'adéquat chez Spinoza ne se sépare pas d'une telle nature expressive de l'idée. Déjà le *Court Traité* était à la recherche d'un concept capable de rendre compte de la connaissance, non pas comme d'une opération qui resterait extérieure à la chose, mais comme d'une réflexion, d'une expression de la chose dans l'esprit. L'*Éthique* témoigne toujours de cette exigence, bien qu'elle l'interprète d'une nouvelle manière. De toutes façons, il ne suffit pas de dire que le vrai est présent dans l'idée. Nous devons demander encore : qu'est-ce qui est présent dans l'idée vraie ? Qu'est-ce qui s'exprime dans une idée vraie, qu'est-ce qu'elle exprime ? Si Spinoza dépasse la conception cartésienne du clair et du distinct, s'il forme sa théorie de l'adéquat, c'est toujours en fonction de ce problème de l'expression.

Le mot « exprimer » a des synonymes. Les textes hollandais du *Court Traité* emploient *uytdrukken-uytbeelden* (exprimer), mais préférèrent *vertoonen* (à la fois manifester et démontrer) : la chose pensante *s'exprime* en une infinité d'idées correspondant à une infinité d'objets ; mais aussi bien l'idée d'un corps *manifeste* Dieu immédiatement ; et les attributs *se manifestent* eux-mêmes par eux-mêmes⁹. Dans le *Traité de la réforme*, les attributs

manifestent l'essence de Dieu : *ostendere*¹⁰. Mais les synonymes ne sont pas le plus important. Plus importants sont les corrélatifs, qui précisent, accompagnent l'idée d'expression. Ces corrélatifs sont *explicare* et *involvere*. Ainsi, la définition n'est pas seulement dite exprimer la nature de la chose définie, mais *l'envelopper* et *l'expliquer*¹¹. Les attributs n'expriment pas seulement l'essence de la substance, tantôt ils l'expliquent, tantôt ils l'enveloppent¹². Les modes enveloppent le concept de Dieu en même temps qu'ils l'expriment, si bien que les idées correspondantes enveloppent elles-mêmes l'essence éternelle de Dieu¹³.

Expliquer, c'est développer. Envelopper, c'est impliquer. Les deux termes pourtant ne sont pas contraires : ils indiquent seulement deux aspects de l'expression. D'une part, l'expression est une explication : développement de ce qui s'exprime, manifestation de l'Un dans le multiple (manifestation de la substance dans ses attributs, puis, des attributs dans leurs modes). Mais d'autre part, l'expression multiple enveloppe l'Un. L'Un reste enveloppé dans ce qui l'exprime, imprimé dans ce qui le développe, immanent à tout ce qui le manifeste : en ce sens, l'expression est un enveloppement. Entre les deux termes il n'y a pas d'opposition, sauf dans un cas précis que nous analyserons plus tard, au niveau du mode fini et de ses passions¹⁴. Mais, en règle générale, l'expression enveloppe, implique ce qu'elle exprime, en même temps qu'elle l'explique et le développe.

Implication et explication, enveloppement et développement, sont des termes hérités d'une longue tradition philosophique, toujours accusée de panthéisme. Précisément parce que ces concepts ne s'opposent pas, ils renvoient eux-mêmes à un principe synthétique : la *complicatio*. Dans le néo-platonisme, il arrive souvent que la *complication* désigne à la fois la présence du multiple dans l'Un et de l'Un dans le multiple. Dieu, c'est la Nature « complicative » ; et cette nature explique et implique Dieu, enveloppe et développe Dieu. Dieu « complique » toute chose, mais toute chose l'explique et l'enveloppe. Cet emboîtement de notions constitue l'expression ; en ce sens il caractérise une des formes essentielles du néo-platonisme chrétien et juif, tel qu'il évolue durant le Moyen Âge et la Renaissance. On a pu dire, de ce point de vue, que l'expression était une catégorie fondamentale de la pensée de la Renaissance¹⁵. Or, chez Spinoza la Nature comprend tout, contient tout, en même temps qu'elle est expliquée et impliquée par chaque chose. Les attributs enveloppent et expliquent la substance, mais celle-ci comprend tous les attributs. Les modes enveloppent et expliquent l'attribut dont ils dépendent, mais l'attribut contient toutes les essences de modes correspondantes. Nous devons demander comment Spinoza s'insère dans la tradition expressionniste, dans quelle mesure il en est tributaire et comment il la renouvelle.

Cette question est d'autant plus importante que Leibniz lui-même fait de l'expression un de ses concepts fondamentaux. Chez Leibniz comme chez

Spinoza, l'expression a une portée à la fois théologique, ontologique et gnoséologique. Elle anime la théorie de Dieu, des créatures et de la connaissance. Indépendamment l'un de l'autre, les deux philosophes semblent compter sur l'idée d'expression pour dépasser les difficultés du cartésianisme, pour restaurer une philosophie de la Nature, et même pour intégrer les acquis de Descartes dans des systèmes profondément hostiles à la vision cartésienne du monde. Dans la mesure où l'on peut parler d'un anticartésianisme de Leibniz et de Spinoza, cet anticartésianisme se fonde sur l'idée d'expression.

Nous supposons que l'idée d'expression est importante, à la fois pour la compréhension du système de Spinoza, pour la détermination de son rapport avec le système de Leibniz, pour les origines et la formation des deux systèmes. Dès lors, pourquoi les meilleurs commentateurs n'ont-ils pas tenu compte (ou guère) d'une telle notion dans la philosophie de Spinoza ? Les uns n'en parlent pas du tout. D'autres y attachent une certaine importance, mais indirecte ; ils y voient le synonyme d'un terme plus profond. Expression ne serait qu'une façon de dire « émanation ». Leibniz le suggérait déjà, reprochant à Spinoza d'avoir interprété l'expression dans un sens conforme à la Kabbale et de l'avoir réduite à une sorte d'émanation¹⁶. Ou bien exprimer serait un synonyme d'*expliquer*. Les postkantien semblaient les mieux placés pour reconnaître dans le spinozisme la présence d'un mouvement de genèse et d'autodéveloppement dont ils cherchaient partout le signe précurseur. Mais le terme « expliquer » les confirme dans l'idée que Spinoza n'a pas su concevoir un véritable développement de la substance, pas plus qu'il n'a su penser le passage de l'infini dans le fini. La substance spinoziste leur paraît morte : l'expression spinoziste leur paraît intellectuelle et abstraite ; les attributs leur paraissent « attribués » à la substance par un entendement lui-même explicatif¹⁷. Même Schelling, quand il élabore sa philosophie de la manifestation (*Offenbarung*), ne se réclame pas de Spinoza, mais de Boehme : c'est de Boehme, et non de Spinoza ni même de Leibniz, que lui vient l'idée d'expression (*Ausdruck*).

On ne réduit pas l'expression à une simple explication de l'entendement sans tomber dans un contresens historique. Car expliquer, loin de désigner l'opération d'un entendement qui reste extérieur à la chose, désigne d'abord le développement de la chose en elle-même et dans la vie. Le couple traditionnel *explicatio-complicatio* témoigne historiquement d'un vitalisme toujours proche du panthéisme. Loin qu'on puisse comprendre l'expression à partir de l'explication, il nous semble au contraire que l'explication, chez Spinoza comme chez ses devanciers, suppose une certaine idée de l'expression. Si les attributs renvoient essentiellement à un entendement qui les perçoit ou les comprend, c'est d'abord parce qu'ils expriment l'essence de la substance, et que l'essence infinie n'est pas exprimée sans se manifester « objectivement » dans l'entendement divin.

C'est l'expression qui fonde le rapport à l'entendement, non pas l'inverse. Quant à l'émanation, il est certain qu'on en trouvera des traces, non moins que de la participation, chez Spinoza. Précisément la théorie de l'expression et de l'explication, à la Renaissance comme au Moyen Âge, s'est formée chez des auteurs fort inspirés de néo-platonisme. Reste qu'elle avait pour but et pour effet de transformer profondément ce néo-platonisme, de lui ouvrir des voies toutes nouvelles, éloignées de celles de l'émanation, même quand les deux thèmes coexistaient. De l'émanation aussi, nous dirions donc qu'elle n'est pas apte à nous faire comprendre l'idée d'expression. Au contraire, c'est l'idée d'expression qui peut montrer comment le néo-platonisme évolua jusqu'à changer de nature, en particulier comment la cause émanative tendit de plus en plus à devenir une cause immanente.

Certains commentateurs modernes considèrent directement l'idée d'expression chez Spinoza. Kaufmann y voit un fil pour le « labyrinthe spinoziste », mais insiste sur l'aspect mystique et esthétique de la notion prise en général, indépendamment de l'usage qu'en fait Spinoza¹⁸. D'une autre manière, Darbon consacre à l'expression une page très belle, mais déclare finalement qu'elle reste inintelligible. « Pour expliquer l'unité de la substance, Spinoza nous dit seulement que chacun des attributs exprime son essence. Loin de nous éclairer, l'explication soulève un monde de difficultés. D'abord *ce qui est exprimé* devrait être distinct de *ce qui s'exprime...* », et Darbon conclut : « Les attributs expriment tous l'essence infinie et éternelle de Dieu ; encore ne pouvons-nous distinguer entre *ce qui est exprimé* et *ce qui l'exprime*. On comprend que la tâche du commentateur soit difficile, et que la question des rapports de la substance et des attributs dans le spinozisme ait donné lieu à beaucoup d'interprétations différentes¹⁹. »

Sans doute y a-t-il une raison à cette situation du commentaire. C'est que l'idée d'expression chez Spinoza n'est objet ni de définition ni de démonstration, et ne peut pas l'être. Elle apparaît dans la définition 6 ; mais elle n'est pas plus définie qu'elle ne sert à définir. Elle ne définit ni la substance ni l'attribut, puisque ceux-ci le sont déjà (3 et 4). Pas davantage Dieu, dont la définition peut se passer de toute référence à l'expression. Dans le *Court Traité* comme dans les lettres, Spinoza dit souvent que Dieu est une substance consistant en une infinité d'attributs dont chacun est infini²⁰. Il semble donc que l'idée d'expression surgisse seulement comme la détermination du rapport dans lequel entrent l'attribut, la substance et l'essence, quand Dieu pour son compte est défini comme une substance consistant en une infinité d'attributs eux-mêmes infinis. L'expression ne concerne pas la substance ou l'attribut en général, dans des conditions indéterminées. Quand la substance est absolument infinie, quand elle possède une infinité d'attributs, alors, et alors seulement, les attributs sont dits exprimer l'essence, parce que la substance aussi bien s'exprime dans les attributs. Il serait inexact d'invoquer les définitions 3 et 4 pour en déduire

aussitôt la nature du rapport entre la substance et l'attribut tel qu'il doit être en Dieu, puisque Dieu suffit à « transformer » ce rapport, l'élevant à l'absolu. *Les définitions 3 et 4 sont seulement nominales ; seule la définition 6 est réelle* et nous dit ce qui s'ensuit pour la substance, l'attribut et l'essence. Mais que signifie « transformer le rapport » ? On le comprendra mieux si l'on demande pourquoi l'expression n'est pas davantage objet de démonstration.

À Tschirnhaus qui s'inquiète de la célèbre proposition 16 (livre I de l'*Éthique*), Spinoza fait une importante concession : il y a une différence certaine entre le développement philosophique et la démonstration mathématique²¹. À partir d'une définition, le mathématicien ne peut conclure ordinairement qu'une seule propriété ; pour en connaître plusieurs, il doit multiplier les points de vue et rapprocher « la chose définie d'autres objets ». La méthode géométrique est donc soumise à deux limitations : l'extériorité des points de vue, le caractère distributif des propriétés. Hegel ne disait pas autre chose lorsqu'il soutenait, pensant à Spinoza, que la méthode géométrique était inapte à comprendre le mouvement organique ou l'autodéveloppement qui convient seul avec l'absolu. Soit la démonstration des trois angles = deux droits, où l'on commence par prolonger la base du triangle. Il est clair que cette base n'est pas comme une plante qui pousserait toute seule : il faut le géomètre pour la prolonger, le géomètre encore doit considérer d'un nouveau point de vue le côté du triangle auquel il mène une parallèle, etc. On ne peut pas penser que Spinoza lui-même ait ignoré ces objections ; ce sont celles de Tschirnhaus.

La réponse de Spinoza risque de décevoir : quand la méthode géométrique s'applique à des êtres réels et, à plus forte raison, à l'être absolu, nous avons le moyen de déduire à la fois plusieurs propriétés. Sans doute avons-nous l'impression que Spinoza s'accorde ce qui est en question. Mais nous ne sommes déçus que parce que nous confondons des problèmes très divers soulevés par la méthode. Spinoza demande : Y a-t-il un moyen par lequel des propriétés, conclues une par une, peuvent être considérées collectivement, et par lequel des points de vue, pris à l'extérieur d'une définition, peuvent être situés à l'intérieur de la chose définie ? Or, dans la *Réforme de l'entendement*, Spinoza a montré que les figures en géométrie pouvaient être définies par une cause prochaine ou faire l'objet de définitions génétiques²². Le cercle n'est pas seulement le lieu des points situés à égale distance d'un même point appelé centre, mais une figure décrite par toute ligne dont une extrémité est fixe, et l'autre, mobile. De même la sphère est une figure décrite par tout demi-cercle qui tourne autour de son axe. Il est vrai qu'en géométrie ces causes sont fictives : *figo ad libitum*. Comme dirait Hegel, mais comme Spinoza le dit aussi, le demi-cercle ne tourne pas tout seul. Mais si ces causes sont fictives ou imaginées, c'est dans la mesure où elles n'ont de vérité que parce qu'elles sont inférées

à partir de leurs effets. Elles se présentent comme des moyens, des artifices, des fictions, parce que les figures sont ici des êtres de raison. Il n'en est pas moins vrai que les propriétés, qui sont réellement conclues une à une par le géomètre, acquièrent un être collectif par rapport à ces causes et au moyen de ces fictions²³. Or, dans le cas de l'absolu, il n'y a plus rien de fictif : la cause n'est plus inférée de son effet. En affirmant que l'Absolument infini est cause, nous n'affirmons pas, comme pour la rotation du demi-cercle, quelque chose qui ne serait pas contenu dans son concept. Il n'est donc pas besoin de fiction pour que les modes en leur infinité soient assimilés à des propriétés collectivement conclues de la définition de la substance, et les attributs, à des points de vue intérieurs à cette substance sur laquelle ils ont prise. Dès lors, si la philosophie est justiciable des mathématiques, c'est parce que les mathématiques trouvent dans la philosophie la suppression de leurs limites ordinaires. La méthode géométrique ne rencontre pas de difficulté quand elle s'applique à l'absolu ; au contraire, elle trouve le moyen naturel de surmonter les difficultés qui grevaient son exercice, tant qu'elle s'appliquait à des êtres de raison.

Les attributs sont comme des points de vue sur la substance ; mais, dans l'absolu, les points de vue cessent d'être extérieurs, la substance comprend en soi l'infinité de ses propres points de vue. Les modes se déduisent de la substance, comme les propriétés se déduisent d'une chose définie ; mais, dans l'absolu, les propriétés acquièrent un être collectif infini. Ce n'est plus l'entendement fini qui conclut des propriétés une par une, qui réfléchit sur la chose et l'explique en la rapportant à d'autres objets. C'est la chose qui s'exprime, c'est elle qui s'explique. Alors les propriétés toutes ensemble « tombent sous un entendement infini ». L'expression n'a donc pas à être objet de démonstration ; c'est elle qui met la démonstration dans l'absolu, qui fait de la démonstration la *manifestation immédiate* de la substance absolument infinie. Il est impossible de comprendre les attributs sans démonstration ; celle-ci est la manifestation de ce qui n'est pas visible, et aussi le regard sous lequel tombe ce qui se manifeste. C'est en ce sens que les démonstrations, dit Spinoza, sont des yeux de l'esprit par lesquels nous percevons²⁴.

1. Les formules correspondantes sont, dans l'*Éthique* : 1^o) *aeternam et infinitam certam essentiam exprimit* (I, 10, sc.). 2^o) *divinae substantiae essentiam exprimit* (I, 19 dem.) ; *realitatem sive esse substantiae exprimit* (I, 10, sc.). 3^o) *existentiam exprimunt* (I, 10, c.). Les trois types de formules se trouvent réunis en I, 10, sc. Ce texte comporte à cet égard des nuances et des glissements extrêmement subtils.

2. *É*, I, 19 et 20, dem.
3. *É*, I, 36, dem. (et 25, cor. : *Modi quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur.*)
4. *É*, I, 16, dem.
5. *É*, II, 1, dem.
6. *TTP*, ch. 4 (II, p. 136).
7. *TRE*, 108 (*infinitatem exprimunt*).
8. *É*, V, 29, prop. et dem.
9. Cf. *CT*, II, ch. 20, 4 (*uytgedrukt*) ; I, second dialogue, 12 (*vertoonen*) ; I, ch. 7, 10 (*vertoond*).
10. *TRE*, 76.
11. *É*, I, 8, sc. 2 : ... *Veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere neque exprimere praeter definitae naturam. TRE*, 95, *Definitio, ut dicatur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare.*
12. *É*, I, 19, dem. ; 20, dem.
13. *É*, II, 45 et 46, dem.
14. Cf. chapitre IX.
15. Cf. A. KOYRÉ, *La Philosophie de Jacob Boehme* (Vrin, 1929), et surtout *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand* (Armand Colin, 1947).
16. Cf. Foucher de CAREIL, *Leibniz, Descartes et Spinoza* (1862). Parmi les interprètes récents, É. LASBAX est un de ceux qui poussent le plus loin l'identification de l'expression spinoziste avec une émanation néo-platonicienne : *La Hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza* (Vrin, 1919.)
17. C'est sous l'influence de Hegel que E. Erdmann interprète les attributs spinozistes tantôt comme des formes de l'entendement, tantôt comme des formes de la sensibilité (*Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie*, 1836 ; *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1866).
18. Fritz KAUFMANN, *Spinoza's system as theory of expression* (Philosophy and phenomenological research, Université de Buffalo, sept. 1940).
19. André DARBON, *Études spinozistes* (P.U.F., 1946, pp. 117-118).
20. *Lettres 2 et 4*, à Oldenburg (III, p. 5 et p. 11). Et *CT*, I, ch. 2, 1.
21. *Lettres 82*, de Tschirnhaus, et 83, à Tschirnhaus.
22. *TRE*, 72 et 95.
23. *TRE*, 72 : « Pour former le concept de la sphère, je forme arbitrairement la fiction d'une cause, à savoir qu'un demi-cercle tourne autour de son centre et que la sphère est comme engendrée par sa rotation. Cette idée est certainement vraie et, bien que nous

sachions qu'aucune sphère ne fut jamais engendrée ainsi dans la nature, c'est là néanmoins une perception vraie, et la manière la plus facile de former le concept de la sphère. Il faut noter en outre que cette perception affirme que le demi-cercle tourne, affirmation qui serait fausse si elle n'était jointe au concept de la sphère... »

24. *É*, V, 23, sc. *TTP*, ch. 13 (II, p. 240) : « Dira-t-on qu'il n'est pas besoin de connaître les attributs de Dieu, mais uniquement de croire, simplement et sans démonstration ? C'est pure frivolité. Car les choses invisibles, et qui sont objets de la seule pensée ne peuvent être vues par d'autres yeux que les démonstrations. Qui donc n'a pas de démonstrations ne voit absolument rien de ces choses. »

PREMIÈRE PARTIE

LES TRIADES DE LA SUBSTANCE

CHAPITRE PREMIER

DISTINCTION NUMÉRIQUE ET DISTINCTION RÉELLE

L'expression se présente comme une triade. Nous devons distinguer la substance, les attributs, l'essence. La substance s'exprime, les attributs sont des expressions, l'essence est exprimée. L'idée d'expression reste inintelligible tant qu'on voit seulement deux termes dans le rapport qu'elle présente. Nous confondons substance et attribut, attribut et essence, essence et substance, tant que nous ne tenons pas compte de la présence et de l'intermédiaire du troisième. La substance et les attributs se distinguent, mais en tant que chaque attribut exprime une certaine essence. L'attribut et l'essence se distinguent, mais en tant que chaque essence est exprimée comme essence de la substance et non de l'attribut. L'originalité du concept d'expression se manifeste ici : l'essence, en tant qu'elle existe, n'existe pas hors de l'attribut qui l'exprime ; mais, en tant qu'elle est essence, elle ne se rapporte qu'à la substance. Une essence est exprimée par chaque attribut mais comme essence de la substance elle-même. Les essences infinies se distinguent dans les attributs où elles existent, mais s'identifient dans la substance à laquelle elles se rapportent. Nous retrouverons toujours la nécessité de distinguer trois termes : la substance qui s'exprime, l'attribut qui l'exprime, l'essence qui est exprimée. C'est par les attributs que l'essence est distinguée de la substance, mais c'est par l'essence que la substance elle-même est distinguée des attributs. La triade est telle que chacun de ses termes, en trois syllogismes, est apte à servir de moyen par rapport aux deux autres.

L'expression convient avec la substance, en tant que la substance est absolument infinie ; elle convient avec les attributs, en tant qu'ils sont une infinité ; elle convient avec l'essence, en tant que chaque essence est infinie dans un attribut. Il y a donc une nature de l'infini. Merleau-Ponty a bien marqué ce qui nous paraît aujourd'hui le plus difficile à comprendre dans les philosophies du XVIII^e siècle : l'idée de l'infini positif comme « secret du grand rationalisme », « une manière innocente de penser à partir de l'infini », qui trouve sa perfection dans le spinozisme¹. L'innocence, il est vrai, n'exclut pas le travail du concept. Il fallait à Spinoza toutes les ressources d'un élément conceptuel original pour exposer la puissance et l'actualité de l'infini positif. Si l'idée d'expression remplit ce rôle, c'est dans

la mesure où elle porte dans l'infini certaines distinctions qui correspondent à ces trois termes : substance, attributs, essence. Quel est le type de distinction dans l'infini ? Quel type de distinction peut-on porter dans l'absolu, dans la nature de Dieu ? Tel est le premier problème posé par l'idée d'expression ; il domine le premier livre de l'*Éthique*.

Dès le début de l'*Éthique* Spinoza demande comment deux choses, au sens le plus général du mot, peuvent se distinguer, puis comment deux substances, au sens précis du mot, doivent se distinguer. La première question prépare la seconde. La réponse à cette seconde question semble sans équivoque : s'il est vrai que deux choses en général diffèrent par les attributs des substances ou bien par les modes, deux substances à leur tour ne peuvent pas se distinguer par le mode, mais seulement par l'attribut. Donc il est impossible qu'il y ait deux ou plusieurs substances de même attribut². Que Spinoza prenne ici son point de départ dans un domaine cartésien n'est pas douteux. Mais ce qu'il accepte de Descartes, ce qu'il en refuse, et surtout ce qu'il accepte pour le retourner contre Descartes, tout cela doit être évalué soigneusement.

Qu'il n'existe que des substances et des modes, le mode étant en autre chose et la substance en soi, on en trouve le principe explicite chez Descartes³. Et si les modes supposent toujours une substance qu'ils suffisent à nous faire connaître, c'est par l'intermédiaire d'un attribut principal qu'ils impliquent et qui constitue l'essence de la substance elle-même : ainsi deux ou plusieurs substances se distinguent et sont connues distinctement par leurs attributs principaux⁴. Descartes en conclut que nous concevons une distinction réelle entre deux substances, une distinction modale entre la substance et le mode qui la suppose sans réciprocité, une distinction de raison entre la substance et l'attribut sans lequel nous ne pourrions en avoir une connaissance distinctes. L'exclusion, l'implication unilatérale et l'abstraction sont les critères correspondants dans l'idée, ou plutôt les données élémentaires de la représentation qui permettent de définir et de reconnaître ces types de distinction. La détermination et l'application de ces types jouent un rôle essentiel dans le cartésianisme. Et sans doute Descartes profitait de l'effort précédent de Suarez pour mettre de l'ordre dans un problème si compliqué⁶. Mais l'usage qu'il fait lui-même des trois distinctions semble, par sa richesse, comporter encore de nombreuses équivoques.

Une première ambiguïté, de l'aveu de Descartes, concerne la distinction de raison, la distinction modale et leur rapport. Elle apparaît déjà dans l'emploi des mots « mode », « attribut », « qualité ». Un attribut quelconque étant donné, il est qualité parce qu'il qualifie la substance comme telle ou telle, mais il est aussi bien mode en tant qu'il la diversifie⁷. Quelle est de ce point de vue la situation de l'attribut principal ? Je ne peux séparer la

substance de cet attribut que par abstraction. Mais aussi je peux distinguer cet attribut de la substance, à condition de ne pas en faire quelque chose de subsistant par soi, à condition d'en faire seulement la propriété que la substance a de changer (c'est-à-dire d'avoir des figures variables ou des pensées diverses). C'est pourquoi Descartes dit que l'extension et la pensée peuvent être conçues distinctement de deux façons : « en tant que l'une constitue la nature du corps, et l'autre celle de l'âme » ; mais aussi en les distinguant de leurs substances, en les prenant simplement pour des « modes » ou des « dépendances »⁸. Or, si dans le premier cas les attributs distinguent des substances qu'ils qualifient, il semble bien que, dans le second cas, les modes distinguent des substances de même attribut. Ainsi des figures variables renvoient à tel ou tel corps réellement distinct des autres ; et les pensées diverses, à une âme réellement distincte. L'attribut constitue l'essence de la substance qu'il qualifie, mais n'en constitue pas moins aussi l'essence des modes qu'il rapporte aux substances de même attribut. Ce double aspect soulève de grandes difficultés dans le cartésianisme⁹. Nous pouvons seulement en retenir la conséquence : *qu'il y a des substances de même attribut. En d'autres termes, il y a des distinctions numériques qui sont en même temps réelles ou substantielles.*

La seconde difficulté concerne la distinction réelle en elle-même. Celle-ci, non moins que les autres, est une donnée de la représentation. Deux choses sont réellement distinctes quand on peut concevoir clairement et distinctement l'une en excluant tout ce qui appartient au concept de l'autre. C'est en ce sens que Descartes explique à Arnauld que le critère de la distinction réelle est seulement l'*idée* comme complète. Il rappelle à bon droit qu'il n'a jamais confondu les choses conçues comme réellement distinctes avec les choses réellement distinguées. Pourtant, le passage des unes aux autres lui paraît nécessairement légitime ; ce n'est qu'une question de moment. Il suffit, dans l'ordre des Méditations, d'en arriver au Dieu créateur, pour conclure qu'il manquerait singulièrement de véracité s'il créait les choses autrement qu'il ne nous en donne l'idée claire et distincte. La distinction réelle ne possède pas en soi la raison du distingué ; mais cette raison se trouve fournie par la causalité divine, extérieure et transcendante, qui crée les substances conformément à la manière dont nous les concevons comme possibles. Là encore, toutes sortes de difficultés naissent en rapport avec l'idée de création. L'ambiguïté principale est dans la définition de la substance : « une chose qui peut exister par soi-même »¹⁰. N'y a-t-il pas contradiction à poser l'existence par soi comme n'étant en soi qu'une simple possibilité ? Nous pouvons ici retenir une seconde conséquence : le Dieu créateur nous fait passer des substances conçues comme réellement distinctes aux substances réellement distinguées. *La distinction réelle, soit entre substances d'attributs différents, soit entre substances de même attribut, s'accompagne d'une division des choses, c'est-à-dire d'une distinction numérique qui lui correspond.*

C'est en fonction de ces deux points que s'organise le début de l'*Éthique*. Spinoza demande : En quoi consiste l'erreur, quand nous posons plusieurs substances de même attribut ? Cette erreur, Spinoza la dénonce de deux façons, suivant un procédé qui lui est cher. D'abord dans une démonstration par l'absurde, puis dans une démonstration plus complexe. S'il y avait plusieurs substances de même attribut, elles devraient se distinguer par les modes, ce qui est absurde, puisque la substance par nature est antérieure à ses modes et ne les implique pas : telle est la voie brève, en I, 5. Mais la démonstration positive apparaît plus loin, dans un scolie de 8 : deux substances de même attribut seraient seulement distinctes *in numero* ; or les caractères de la distinction numérique excluent la possibilité d'en faire une distinction réelle ou substantielle.

D'après ce scolie, une distinction ne serait pas numérique si les choses n'avaient pas le même concept ou la même définition ; mais ces choses ne seraient pas distinctes s'il n'y avait hors de la définition une cause extérieure par laquelle elles existent en tel nombre. Deux ou plusieurs choses numériquement distinctes supposent donc autre chose que leur concept. C'est pourquoi des substances ne pourraient être numériquement distinctes qu'en renvoyant à une causalité externe capable de les produire. Or, quand nous affirmons que des substances sont produites, nous avons beaucoup d'idées confuses à la fois. Nous disons qu'elles ont une cause, mais que nous ne savons pas comment cette cause procède ; nous prétendons avoir de ces substances une idée vraie, puisqu'elles sont conçues par elles-mêmes, mais nous doutons que cette idée soit vraie, puisque nous ne savons pas par elles-mêmes si elles existent. On retrouve ici la critique de l'étrange formule cartésienne : ce qui *peut* exister par soi. La causalité externe a un sens, mais seulement à l'égard des modes existants finis : chaque mode existant renvoie à un autre mode, précisément parce qu'il *ne peut pas* exister par soi. Quand nous appliquons cette causalité aux substances, nous la faisons jouer hors des conditions qui la légitiment et la déterminent. Nous l'affirmons, mais dans le vide, en lui retirant toute détermination. Bref, la causalité externe et la distinction numérique ont un sort commun : elles s'appliquent aux modes et seulement aux modes.

L'argument du scolie 8 se présente donc sous la forme suivante : 1^o) la distinction numérique exige une cause extérieure à laquelle elle renvoie ; 2^o) or il est impossible d'appliquer une cause extérieure à une substance, en raison de la contradiction contenue dans un tel usage du principe de causalité ; 3^o) deux ou plusieurs substances ne peuvent donc pas se distinguer *in numero*, il n'y a pas deux substances de même attribut. L'argument des huit premières démonstrations n'a pas la même structure : 1^o) deux ou plusieurs substances ne peuvent pas avoir le même attribut, parce qu'elles devraient se distinguer par les modes, ce qui est absurde ; 2^o) une substance ne peut donc pas avoir une cause externe, elle ne peut pas être produite ou limitée par une autre substance, car toutes deux devraient

avoir la même nature ou le même attribut ; 3^o) il n'y a donc pas de distinction numérique dans une substance de quelque attribut, « toute substance est nécessairement infinie »¹¹.

Tout à l'heure, de la nature de la distinction numérique, on concluait son impuissance à s'appliquer à la substance. Maintenant, de la nature de la substance, nous concluons son infinité, donc l'impossibilité de lui appliquer des distinctions numériques. De toutes façons, la distinction numérique ne distingue jamais des substances, mais seulement des modes enveloppant le même attribut. Car le nombre exprime à sa façon les caractères du mode existant : la composition des parties, la limitation par autre chose de même nature, la détermination externe. En ce sens il peut aller à l'infini. Mais la question est : peut-il être porté dans l'infini lui-même ? Ou, comme dit Spinoza : même dans le cas des modes, est-ce de la multitude des parties que nous concluons qu'elles sont une infinité¹² ? Quand nous faisons de la distinction numérique une distinction réelle ou substantielle, nous la portons dans l'infini, ne serait-ce que pour assurer la conversion devenue nécessaire entre l'attribut comme tel et l'infinité de parties finies que nous y distinguons. En sortent de grandes absurdités : « Si une quantité infinie est mesurée en parties égales à un pied, elle devra consister en une infinité de telles parties ; et de même si elle est mesurée en parties égales à un doigt ; et par suite un nombre infini sera douze fois plus grand qu'un autre nombre infini¹³. » L'absurdité ne consiste pas, ainsi que le croyait Descartes, à hypostasier l'étendue comme attribut, mais au contraire à la concevoir comme mesurable et composée de parties finies avec lesquelles on prétend la convertir. La physique, ici, vient confirmer les droits de la logique : qu'il n'y ait pas de vide dans la nature signifie seulement que la division des parties n'est pas une distinction réelle. La distinction numérique est une division, mais la division n'a lieu que dans le mode, seul le mode est divisé¹⁴.

Il n'y a pas plusieurs substances de même attribut. D'où l'on conclut, du point de vue de la relation, qu'une substance n'est pas produite par une autre ; du point de vue de la modalité, qu'il appartient à la nature de la substance d'exister ; du point de vue de la qualité, que toute substance est nécessairement infinie¹⁵. Mais ces résultats sont comme enveloppés dans l'argument de la distinction numérique. C'est lui qui nous ramène au point de départ : « Il n'existe qu'une seule substance de même attribut¹⁶. » Or, à partir de la proposition 9, il semble que Spinoza change d'objet. Il s'agit de démontrer, non plus qu'il y a seulement une substance par attribut, mais qu'il y a seulement une substance pour tous les attributs. L'enchaînement des deux thèmes semble difficile à saisir. Car, dans cette nouvelle perspective, quelle portée faut-il accorder aux huit premières propositions ? Le problème gagne en clarté si nous considérons que, pour passer d'un

thème à l'autre, il suffit d'opérer ce qu'on appelle en logique la conversion d'une universelle négative. La distinction numérique n'est jamais réelle ; réciproquement, la distinction réelle n'est jamais numérique. L'argument de Spinoza devient le suivant : les attributs sont réellement distincts ; or la distinction réelle n'est pas numérique ; donc il n'y a qu'une substance pour tous les attributs.

Spinoza dit que les attributs sont « conçus comme réellement distincts »¹⁷. Dans cette formule on ne verra pas un usage affaibli de la distinction réelle. Spinoza ne suggère pas que les attributs sont autres qu'on ne les conçoit, ni qu'ils soient de simples conceptions qu'on se fait de la substance. Pas davantage on ne croira que Spinoza fasse de la distinction réelle un usage seulement hypothétique ou polémique¹⁸. La distinction réelle, au sens le plus strict, est toujours une donnée de la représentation : deux choses sont réellement distinctes lorsqu'elles sont *conçues* comme telles, c'est-à-dire « l'une sans le secours de l'autre », de telle manière que l'on *conçoive* l'une en niant tout ce qui appartient au *concept* de l'autre. À cet égard Spinoza ne diffère nullement de Descartes : il en accepte le critère et la définition. Le seul problème est de savoir si la distinction réelle ainsi comprise s'accompagne ou non d'une division dans les choses. Chez Descartes, seule l'hypothèse d'un Dieu créateur fondait cette concomitance. Suivant Spinoza, on ne fera correspondre une division à la distinction réelle qu'en faisant de celle-ci une distinction numérique au moins possible, donc en la confondant déjà avec la distinction modale. Or il est impossible que la distinction réelle soit numérique ou modale.

Quand on demande à Spinoza comment il arrive à l'idée d'une seule substance pour tous les attributs, il rappelle qu'il a proposé deux arguments : plus un être a de réalité, plus il faut lui reconnaître d'attributs ; plus on reconnaît d'attributs à un être, plus il faut lui accorder l'existence¹⁹. Or, aucun de ces arguments ne serait suffisant s'il n'était garanti par l'analyse de la distinction réelle. Seule cette analyse, en effet, montre qu'il est *possible* d'accorder tous les attributs à un être, donc de passer de l'infinité de chaque attribut à l'absoluité d'un être qui les possède tous. Et ce passage, étant possible ou n'impliquant pas contradiction, se révèle nécessaire, selon la preuve de l'existence de Dieu. Bien plus, c'est encore l'argument de la distinction réelle qui montre que *tous* les attributs sont une infinité. Car nous ne pourrions pas passer par l'intermédiaire de trois ou quatre attributs sans réintroduire dans l'absolu cette même distinction numérique que nous venons d'exclure de l'infini²⁰.

Si l'on divisait la substance conformément aux attributs, il faudrait la traiter comme un genre, et les attributs comme des différences spécifiques. La substance serait posée comme un genre qui ne nous ferait rien connaître en particulier ; alors elle serait distincte des attributs, comme le genre de ses différences, et les attributs seraient distincts des substances correspondantes, comme les différences spécifiques et les espèces elles-mêmes. C'est ainsi

qu'en faisant de la distinction réelle entre attributs une distinction numérique entre substances, on porte de simples *distinctions de raison* dans la réalité substantielle. Il ne peut y avoir de nécessité d'exister pour une substance de même « espèce » que l'attribut ; une différence spécifique ne détermine que l'existence possible d'objets qui lui correspondent dans le genre. Voilà toujours la substance réduite à une simple possibilité d'exister, l'attribut n'étant que *l'indication, le signe* d'une telle existence possible. La première critique à laquelle Spinoza soumet la notion de signe dans *l'Éthique* apparaît précisément à propos de la distinction réelle²¹. La distinction réelle entre attributs n'est pas plus « signe » d'une diversité de substances que chaque attribut n'est le caractère spécifique d'une substance qui lui correspondrait ou pourrait lui correspondre. Ni la substance n'est genre, ni les attributs ne sont des différences, ni les substances qualifiées ne sont des espèces²². Sont également condamnées chez Spinoza la pensée qui procède par genre et différence, la pensée qui procède par signes.

Dans un livre où il défend Descartes contre Spinoza, Régis invoque l'existence de deux sortes d'attributs, les uns « spécifiques », qui distinguent les substances d'espèce différente, les autres « numériques », qui distinguent des substances de même espèce²³. Mais c'est précisément ce que Spinoza reproche au cartésianisme. Selon Spinoza, l'attribut n'est jamais spécifique ni numérique. Il semble que nous puissions ainsi résumer la thèse de Spinoza : 1^o) quand nous posons plusieurs substances de même attribut, nous faisons de la distinction numérique une distinction réelle, mais alors nous confondons la distinction réelle et la distinction modale, nous traitons les modes comme des substances ; 2^o) et quand nous posons autant de substances qu'il y a d'attributs différents, nous faisons de la distinction réelle une distinction numérique, nous confondons la distinction réelle non seulement avec une distinction modale mais encore avec des distinctions de raison.

Dans ce contexte, *il semble difficile de considérer que les huit premières propositions n'aient qu'un sens hypothétique*. On fait parfois comme si Spinoza commençait par raisonner dans une hypothèse qui n'était pas la sienne, comme s'il partait d'une hypothèse qu'il avait l'intention de réfuter. On laisse ainsi échapper le sens catégorique des huit premières propositions. Il n'y a pas plusieurs substances de même attribut, la distinction numérique n'est pas réelle : nous ne nous trouvons pas devant une hypothèse provisoire, valable tant qu'on n'a pas encore découvert la substance absolument infinie ; au contraire nous sommes en présence d'une genèse qui nous conduit nécessairement à la position d'une telle substance. Et le sens catégorique des premières propositions n'est pas seulement négatif. Comme dit Spinoza, « il n'existe qu'une substance de même nature ». L'identification de l'attribut à une substance infiniment parfaite, aussi bien dans *l'Éthique* que dans le *Court Traité*, n'est pas elle-même une hypothèse provisoire. Elle doit s'interpréter positivement du point de vue de la *qualité*.

Il y a une substance par attribut du point de vue de la qualité, mais une seule substance pour tous les attributs du point de vue de la *quantité*. Que signifie cette multiplicité purement qualitative ? Cette formule obscure marque les difficultés de l'entendement fini s'élevant à la compréhension de la substance absolument infinie. Elle est justifiée par le nouveau statut de la distinction réelle. Elle veut dire : les substances qualifiées se distinguent qualitativement, non pas quantitativement. Ou, mieux encore, elles se distinguent « formellement », « quidditativement », non pas « ontologiquement ».

L'anti-cartésianisme de Spinoza trouve une de ses sources dans la théorie des distinctions. Dans les *Pensées métaphysiques*, Spinoza exposait la conception cartésienne : « Il y a trois sortes de distinctions entre les choses, réelle, modale et de raison ». Et il semblait l'approuver : « Nous n'avons cure d'ailleurs du fatras des distinctions des Péripatéticiens »²⁴. Mais ce qui compte, c'est moins la liste des distinctions reconnues que leur sens et leur distribution déterminée. À cet égard, il n'y a plus rien de cartésien chez Spinoza. Le nouveau statut de la distinction réelle est essentiel : purement qualitative, quidditative ou formelle, la distinction réelle exclut toute division. N'est-ce pas, sous un nom cartésien, le retour d'une de ces distinctions péripatéticiennes en apparence méprisées ? Que la distinction réelle n'est pas numérique et ne peut pas l'être, nous semble un des motifs principaux de l'*Éthique*. En suit un bouleversement profond des autres distinctions. Non seulement la distinction réelle ne renvoie plus à des substances *possibles* distinguées *in numero*, mais la distinction modale, à son tour, ne renvoie plus à des accidents comme à des déterminations *contingentes*. Chez Descartes une certaine contingence des modes fait écho à la simple possibilité des substances. Descartes a beau rappeler que les accidents ne sont pas réels, la réalité substantielle n'en a pas moins des accidents. Les modes, pour être produits, ont besoin d'autre chose que de la substance à laquelle ils se rapportent, soit d'une autre substance qui les mette dans la première, soit de Dieu qui crée la première avec ses dépendances. Tout autre est la vision spinoziste : il n'y a pas plus de contingence du mode par rapport à la substance, que de possibilité de la substance par rapport à l'attribut. Tout est nécessaire, ou bien par son essence ou bien par sa cause : la Nécessité est la seule affection de l'Être, la seule modalité. La distinction de raison, à son tour, en est elle-même transformée. Nous verrons qu'il n'est pas un axiome cartésien (le néant n'a pas de propriétés, etc.) qui ne prenne un nouveau sens, hostile au cartésianisme, à partir de la nouvelle théorie des distinctions. Cette théorie trouve son principe dans le statut qualitatif de la distinction réelle. Dissociée de toute distinction numérique, la distinction réelle est portée dans l'absolu. Elle devient capable d'exprimer la différence dans l'être, elle

entraîne en conséquence le remaniement des autres distinctions.

1. Cf. M. MERLEAU-PONTY, in *Les Philosophes célèbres* (Mazenod éd., p. 136).

2. *É*, I, 5, prop et dem.

3. Spinoza expose ainsi la thèse cartésienne, *PM*, II, 5 : « ... Il faut se rappeler ce que Descartes a indiqué dans les *Principes de philosophie* (partie I, articles 48 et 49), à savoir qu'il n'y a rien dans la nature en dehors des substances et de leurs modes ; d'où est déduite une triple distinction (articles 60, 61 et 62), c'est-à-dire la réelle, la modale et la distinction de raison. »

4. DESCARTES, *Principes*, I, 53.

5. DESCARTES, *Principes*, I, 60, 61 et 62.

6. Cf. SUAREZ, *Metaphysicarum disputationum*, D VII. Suarez ne reconnaît que les distinctions réelle, modale et de raison, et critique la distinction formelle de Duns Scot dans des termes très voisins de ceux que Descartes utilisera.

7. DESCARTES, *Principes*, I, 56.

8. DESCARTES, *Principes*, I, 63 et 64.

9. Sur ces paragraphes 63 et 64, cf. la discussion entre F. ALQUIÉ et M. GUÉROULT, *Descartes, Cahiers de Royaumont* (éd. de Minuit, 1967), pp. 32-56.

10. DESCARTES, *Réponses aux quatrièmes objections* (AT, IX, p. 175).

11. Cette division tripartite est exposée dans la *Lettre 2*, à Oldenburg (III, p. 5).

12. *Lettre 81*, à Tschirnhaus (III, p. 241). Cf. aussi *Lettre 12*, à Meyer (III, p. 41) : le nombre n'exprime pas adéquatement la nature des modes en tant qu'ils sont une infinité, c'est-à-dire en tant qu'ils découlent de la substance.

13. *É*, I, 15, sc.

14. *CT*, I, ch. 2, 19-22.

15. *É*, I, 5, 6, 7 et 8, prop.

16. *É*, I, 8, sc. 2.

17. *É*, I, 10, sc.

18. Cf. l'interprétation de P. LACHÎÈZE-REY, *Les Origines cartésiennes du Dieu de Spinoza* (Vrin, 2^e éd., p. 151) : « L'usage fait ainsi de cette distinction n'implique d'ailleurs nullement son admission de la part de Spinoza ; elle reste uniquement un moyen de

démonstration utilisé en partant de l'hypothèse d'une pluralité de substances et destiné à annuler les effets possibles de cette hypothétique pluralité. »

19. *Lettre 9*, à *De Vries* (III, p. 32). Dans l'*Éthique*, le premier argument se retrouve presque littéralement en I, 9 ; le second, moins nettement, en I, 11, sc.

20. Cf. *Lettre 64*, à *Schuller* (III, p. 206).

21. *É*, I, 10, sc. « Si quelqu'un demande maintenant à quel signe nous pourrions reconnaître la diversité des substances, qu'il lise les propositions suivantes, qui montrent qu'il n'existe dans la Nature qu'une substance unique et qu'elle est absolument infinie, ce pourquoi on chercherait en vain le signe en question. »

22. *CT*, I, ch. 7, 9-10.

23. Cf. RÉGIS, *Réfutation de l'opinion de Spinoza touchant l'existence et la nature de Dieu*, 1704.

24. *PM*, II, 5.

CHAPITRE II

L'ATTRIBUT COMME EXPRESSION

Spinoza ne dit pas que les attributs existent par soi, ni qu'ils soient conçus de telle façon que l'existence suive ou découle de leur essence. Il ne dit pas non plus que l'attribut est en soi et est conçu par soi, comme la substance. Il dit seulement que l'attribut est conçu par soi et en soi¹. Le statut de l'attribut s'ébauche à travers les formules très complexes du *Court Traité*. Si complexes, il est vrai, que le lecteur a le choix entre plusieurs hypothèses : présumer des dates diverses de leur rédaction ; rappeler de toutes façons l'imperfection des manuscrits ; ou même invoquer l'état encore hésitant de la pensée de Spinoza. Toutefois, ces arguments ne peuvent intervenir que s'il est avéré que les formules du *Court Traité* ne s'accordent pas entre elles, et ne s'accordent pas davantage avec les données ultérieures de l'*Éthique*. Or il ne semble pas en être ainsi. Les textes du *Court Traité* ne seront pas dépassés par l'*Éthique*, mais plutôt transformés. Et cela, grâce à une utilisation plus systématique de l'idée d'expression. Inversement donc, ils peuvent nous renseigner sur le contenu conceptuel informé par cette idée d'expression chez Spinoza.

Ces textes disent tour à tour : 1^o) « à l'essence des attributs appartient l'existence, en sorte qu'en dehors d'eux n'existe aucune essence ou aucun être » ; 2^o) « nous les concevons seulement dans leur essence et non dans leur existence, nous ne les concevons pas de telle sorte que l'existence découle de leur essence » ; « tu ne les conçois pas comme subsistant par eux-mêmes » ; 3^o) ils existent « formellement » et « en acte » ; « nous démontrons a priori qu'ils existent »².

D'après la première formule, l'essence en tant qu'essence n'existe pas hors des attributs qui la constituent. L'essence se distingue donc *dans* les attributs où elle existe. Elle existe toujours en un genre, en autant de genres qu'il y a d'attributs. Chaque attribut dès lors est l'existence d'une essence éternelle et infinie, d'une « essence particulière »³. C'est en ce sens que Spinoza peut dire : à l'essence des attributs il appartient d'exister, mais précisément d'exister dans les attributs. Ou même : « L'existence des attributs ne diffère pas de leur essence⁴. » L'idée d'expression, dans l'*Éthique*, recueillera ce premier moment : l'essence de la substance n'existe pas hors des attributs qui l'expriment, si bien que chaque attribut exprime une certaine essence éternelle et infinie. L'exprimé n'existe pas hors de ses

expressions, chaque expression est comme l'existence de l'exprimé. (C'est ce même principe qu'on retrouve chez Leibniz, si différent que soit le contexte : chaque monade est l'expression du monde, mais le monde exprimé n'existe pas hors des monades qui l'expriment.)

Comment peut-on dire que les attributs expriment, non seulement une certaine essence, mais l'essence de la substance ? L'essence est exprimée comme essence de la substance, et non de l'attribut. Les essences sont donc distinctes dans les attributs où elles existent, mais ne font qu'un dans la substance dont elles sont l'essence. La règle de convertibilité affirme : toute essence est essence de quelque chose. Les essences sont réellement distinctes du point de vue des attributs, mais l'essence est une du point de vue de l'objet avec lequel elle se réciproque. Les attributs ne sont pas attribués à des substances correspondantes, de même genre ou de même espèce qu'eux-mêmes. Au contraire, ils attribuent leur essence à *autre chose*, qui reste donc la même pour tous les attributs. C'est pourquoi Spinoza va jusqu'à dire : « Aussi longtemps qu'une substance est conçue à part, il s'ensuit qu'elle ne peut être une chose qui existe à part, mais doit être une chose telle qu'un attribut d'une *autre*, qui est l'être unique ou le tout... Aucune substance existant en acte ne peut être conçue comme existant en elle-même, mais elle doit appartenir à quelque *autre choses*. » Toutes les essences existantes sont donc exprimées par les attributs dans lesquels elles existent, mais comme l'essence d'autre chose, c'est-à-dire d'une seule et même chose pour tous les attributs. Nous demandons alors : Qu'est-ce qui existe par soi, de telle façon que l'existence découle de son essence ? Il est clair que c'est la substance, le corrélat de l'essence, et non l'attribut dans lequel l'essence existait seulement comme essence. On ne confondra pas l'existence de l'essence avec l'existence de son corrélat. Toutes les essences existantes sont rapportées ou attribuées à la substance, mais comme au seul être dont l'existence découle nécessairement de l'essence. La substance a le privilège d'exister par soi : existe par soi, *non pas l'attribut*, mais ce à quoi chaque attribut rapporte son essence, de telle manière que l'existence découle nécessairement de l'essence ainsi constituée. Des attributs considérés en eux-mêmes, Spinoza dira donc de manière parfaitement cohérente : « Nous les concevons seulement dans leur essence et non dans leur existence, nous ne les concevons pas de telle sorte que l'existence découle de leur essence. » Ce second type de formule ne contredit pas le précédent, mais mesure l'approfondissement d'un problème ou son changement de perspective.

L'exprimé n'existe pas hors de son expression, mais il est exprimé comme l'essence de ce qui s'exprime. Nous retrouvons toujours la nécessité de distinguer ces trois termes : la substance qui s'exprime, les attributs qui sont des expressions, l'essence exprimée. Mais enfin, s'il est vrai que les attributs expriment l'essence de la substance, comment n'exprimeraient-ils pas aussi l'existence qui en découle nécessairement ?

Ces mêmes attributs auxquels on refuse l'existence par soi n'en ont pas moins, en tant qu'attributs, une existence actuelle et nécessaire. Bien plus, en démontrant que quelque chose est attribut, nous démontrons a priori qu'il existe. La diversité des formules du *Court Traité* doit donc s'interpréter ainsi : elles concernent tour à tour *l'existence de l'essence, l'existence de la substance, l'existence de l'attribut lui-même*. Et dans l'*Éthique*, c'est l'idée d'expression qui recueille ces trois temps, leur donnant une forme systématique.

Le problème des attributs de Dieu fut toujours en étroit rapport avec celui des noms divins. Comment pourrions-nous nommer Dieu si nous n'en avons pas une connaissance quelconque ? Mais comment le connaîtrions-nous s'il ne se faisait lui-même connaître en quelque façon, se révélant et s'exprimant ? La Parole divine, le Verbe divin, scelle l'alliance des attributs et des noms. Les noms sont des attributs, pour autant que les attributs sont des expressions. Il est vrai que toute la question est de savoir ce qu'ils expriment : la nature même de Dieu telle qu'elle est en soi, ou seulement des actions de Dieu comme créateur, ou même de simples qualités divines extrinsèques, relatives aux créatures ? Spinoza ne manque pas de recueillir ce problème traditionnel. Trop habile grammairien pour négliger la parenté des noms et des attributs. Le *Traité théologico-politique* demande sous quels noms ou par quels attributs Dieu « se révèle » dans l'Écriture ; il demande ce qu'est la parole de Dieu, quelle valeur expressive il faut reconnaître à la voix de Dieu. Et quand Spinoza veut illustrer ce qu'il entend personnellement par attribut, lui vient à l'esprit l'exemple des noms propres : « J'entends par Israël le troisième patriarche, et par Jacob le même personnage auquel ce nom a été donné parce qu'il a saisi le talon de son frère. » Le rapport du spinozisme avec la théorie des noms doit être évalué de deux façons. Comment Spinoza s'insère-t-il dans la tradition ? Mais, surtout, comment la renouvelle-t-il ? On peut déjà prévoir qu'il la renouvelle doublement : parce qu'il conçoit autrement ce qu'est le nom ou l'attribut, parce qu'il détermine autrement ce qui est attribut.

Les attributs chez Spinoza sont des formes dynamiques et actives. Et voilà bien ce qui paraît essentiel : l'attribut n'est plus attribué, il est en quelque sorte « attributeur ». Chaque attribut exprime une essence, et l'attribue à la substance. Toutes les essences attribuées se confondent dans la substance dont elles sont l'essence. Tant que nous concevons l'attribut comme quelque chose d'attribué, nous concevons par-là même une substance qui serait de même espèce ou de même genre que lui ; cette substance, alors, n'a par soi qu'une existence possible, puisqu'il dépend de la bonne volonté d'un Dieu transcendant de la faire exister conformément à l'attribut qui nous la fait connaître. Au contraire, dès que nous posons l'attribut comme « attributeur », nous le concevons en même temps comme attribuant son essence à quelque chose qui reste identique pour tous les attributs, c'est-à-dire à une substance qui existe nécessairement. L'attribut rapporte son

essence à un Dieu immanent, à la fois principe et résultat d'une nécessité métaphysique. En ce sens les attributs chez Spinoza sont de véritables *verbes*, ayant une valeur expressive : dynamiques, ils ne sont plus attribués à des substances variables, ils attribuent quelque chose à une substance unique.

Mais qu'est-ce qu'ils attribuent, qu'est-ce qu'ils expriment ? Chaque attribut exprime une essence infinie, c'est-à-dire une qualité illimitée. Ces qualités sont substantielles, parce qu'elles qualifient toutes une même substance ayant tous les attributs. Aussi bien y a-t-il deux manières de reconnaître ce qui est attribut : ou bien l'on cherche a priori quelles sont les qualités que l'on conçoit comme illimitées. Ou bien, partant de ce qui est limité, nous cherchons a posteriori quelles qualités sont susceptibles d'être portées à l'infini, qui sont comme « enveloppées » dans les limites du fini : à partir de cette pensée-ci ou de cette pensée-là, nous concluons à la pensée comme attribut infini de Dieu ; à partir de tel ou tel corps, à l'étendue comme attribut infini⁷.

Cette dernière méthode, a posteriori, doit être étudiée de près : elle pose tout le problème d'un enveloppement de l'infini. Elle consiste à nous faire connaître les attributs de Dieu à partir des « créatures ». Mais, dans cette voie, elle ne procède ni par abstraction, ni par analogie. Les attributs ne sont pas abstraits des choses particulières, encore moins transférés à Dieu de manière analogique. *Les attributs sont directement atteints comme des formes d'être communes aux créatures et à Dieu, communes aux modes et à la substance*. On voit bien le prétendu danger d'un tel procédé : l'anthropomorphisme, et plus généralement la confusion du fini et de l'infini. Dans une méthode d'analogie, on se propose explicitement d'éviter l'anthropomorphisme : suivant saint Thomas, les qualités qu'on attribue à Dieu n'impliquent pas une communauté de forme entre la substance divine et les créatures, mais seulement une analogie, une « convenance » de proportion ou de proportionnalité. Tantôt Dieu possède formellement une perfection qui reste extrinsèque dans les créatures, tantôt il possède éminemment une perfection qui convient formellement aux créatures. Or l'importance du spinozisme, ici, doit être jugée à la manière dont il renverse le problème. Chaque fois que nous procédons par analogie, nous empruntons certains caractères aux créatures, pour les attribuer à Dieu soit de manière équivoque, soit de manière éminente. Dieu aurait Vouloir et Entendement, Bonté et Sagesse, etc., mais équivoquement ou éminemment⁸. L'analogie ne peut se passer ni de l'équivocité ni de l'éminence et, par là, contient un anthropomorphisme subtil, aussi dangereux que l'anthropomorphisme naïf. Il va de soi qu'un triangle, s'il pouvait parler, dirait que Dieu est éminemment triangulaire. La méthode d'analogie nie qu'il y ait des formes communes à Dieu et aux créatures ; mais, loin d'échapper au danger qu'elle dénonce, elle confond constamment les essences de créatures et l'essence de Dieu. Tantôt elle supprime l'essence des choses, réduisant leurs qualités à des déterminations

qui ne conviennent intrinsèquement qu'à Dieu. Tantôt elle supprime l'essence de Dieu, lui prêtant éminemment ce que les créatures possèdent formellement. Au contraire, Spinoza affirme l'identité de forme entre les créatures et Dieu, mais s'interdit toute confusion d'essence.

Les attributs constituent l'essence de la substance, mais ils ne constituent nullement l'essence des modes ou des créatures. *Ce sont pourtant des formes communes*, parce que les créatures les impliquent dans leur propre essence comme dans leur existence. D'où l'importance de la règle de convertibilité : l'essence n'est pas seulement ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue, mais réciproquement ce qui ne peut, sans la chose, ni être ni être conçu. C'est d'après cette règle que les attributs sont bien l'essence de la substance, mais ne sont nullement l'essence des modes, par exemple de l'homme : ils peuvent fort bien être conçus sans les modes⁹. Reste que les modes les enveloppent ou les impliquent, et *les impliquent précisément sous cette forme qui leur est propre en tant qu'ils constituent l'essence de Dieu*. Ce qui revient à dire que les attributs à leur tour contiennent ou comprennent les essences de mode, et les comprennent formellement, non pas éminemment. *Les attributs sont donc des formes communes à Dieu dont ils constituent l'essence, et aux modes ou créatures qui les impliquent essentiellement*. Les mêmes formes s'affirment de Dieu et des créatures, bien que les créatures et Dieu diffèrent en essence autant qu'en existence. Précisément, la différence consiste en ceci : les modes sont seulement compris sous ces formes, qui se réciproquent au contraire avec Dieu. Cette différence n'affecte pas la raison formelle de l'attribut prise en tant que telle.

Spinoza, sur ce point, est fort conscient de son originalité. Sous prétexte que les créatures diffèrent de Dieu tant par l'essence que par l'existence, on veut que Dieu n'ait rien de commun formellement avec les créatures. En vérité, c'est tout le contraire : les mêmes attributs se disent de Dieu qui s'explique en eux, et des modes qui les impliquent – qui les impliquent sous la même forme que celle qui convient à Dieu. Bien plus : tant qu'on refuse la communauté formelle, on se condamne à confondre les essences ; on les confond par analogie. Mais dès qu'on pose la communauté formelle, on se donne le moyen de les distinguer. C'est pourquoi Spinoza ne se vante pas seulement d'avoir réduit à l'état de créatures des choses que l'on considérerait jusqu'à lui comme des attributs de Dieu, mais en même temps d'avoir élevé à l'état d'attributs de Dieu des choses que l'on considérerait comme des créatures¹⁰. En règle générale, Spinoza ne voit aucune contradiction entre l'affirmation d'une communauté de forme et la position d'une distinction d'essences. Il dira dans des textes voisins : 1^o) si des choses n'ont rien de commun entre elles, l'une ne peut être la cause de l'autre ; 2^o) si une chose est cause de l'essence et de l'existence d'une autre, elle doit en différer tant en raison de l'essence qu'en raison de l'existence¹¹. La conciliation de ces textes ne nous paraît soulever aucun problème particulier dans le spinozisme. Quand les correspondants de Spinoza

s'étonnent, Spinoza s'étonne à son tour : il rappelle qu'il a toutes raisons pour dire à la fois que les créatures diffèrent de Dieu en essence et en existence, *et* que Dieu a quelque chose de commun formellement avec les créatures¹².

La méthode de Spinoza n'est ni abstraite ni analogique. C'est une méthode formelle et de communauté. Elle opère par notions communes ; or toute la théorie spinoziste des notions communes trouve précisément son principe dans ce statut de l'attribut. S'il faut enfin donner un nom à cette méthode, comme à la théorie sous-jacente, on y reconnaîtra facilement la grande tradition de l'univocité. Nous croyons que *la philosophie de Spinoza reste en partie inintelligible, si l'on n'y voit pas une lutte constante contre les trois notions d'équivocité, d'éminence et d'analogie*. Les attributs, selon Spinoza, sont des formes d'être univoques, qui ne changent pas de nature en changeant de « sujet », c'est-à-dire quand on les prédique de l'être infini et des êtres finis, de la substance et des modes, de Dieu et des créatures. Nous croyons n'ôter rien à l'originalité de Spinoza en le replaçant dans une perspective qui était déjà celle de Duns Scot. Comment Spinoza pour son compte interprète la notion d'univocité, comment il la comprend d'une tout autre façon que Duns Scot, nous devons remettre à plus tard cette analyse. Il nous suffit pour le moment de réunir les premières déterminations de l'attribut. Les attributs sont des formes d'être infinies, des raisons formelles illimitées, ultimes, irréductibles ; ces formes sont communes à Dieu dont elles constituent l'essence et aux modes qui les impliquent dans leur propre essence. Les attributs sont des verbes exprimant des qualités illimitées ; ces qualités sont comme enveloppées dans les limites du fini. Les attributs sont des expressions de Dieu ; ces expressions de Dieu sont univoques, elles constituent la nature même de Dieu comme Nature naturante, elles sont enveloppées dans la nature des choses ou Nature naturée qui, d'une certaine façon, les ré-exprime à son tour.

Spinoza, dès lors, est en mesure de distinguer les attributs et les propres. Le point de départ est aristotélien : le propre est ce qui appartient à une chose, mais n'explique jamais ce qu'elle est. Les propres de Dieu sont donc seulement des « adjectifs » qui ne nous font rien connaître substantiellement ; Dieu ne serait pas Dieu sans eux, mais n'est pas Dieu par eux¹³. Spinoza peut, conformément à une longue tradition, donner aux propres le nom d'attributs ; il n'y en aura pas moins, selon lui, différence de nature entre deux sortes d'attributs. Mais que veut dire Spinoza, quand il ajoute que les propres de Dieu ne sont que « des modes qui peuvent lui être imputés¹⁴ » ? Mode, ici, ne doit pas être pris au sens particulier que Spinoza lui donne souvent, mais en un sens plus général, au sens scolastique de « modalité de l'essence ». Infini, parfait, immuable, éternel sont des propres

qui se disent de tous les attributs. Omniscient, omniprésent, des propres qui se disent d'un attribut déterminé (la pensée, l'étendue). En effet, tous les attributs expriment l'essence de la substance, chaque attribut exprime une essence de substance. Mais les propres n'expriment rien : « Nous ne pouvons pas savoir par ces propres quelle est l'essence et quels sont les attributs de l'être auxquels appartiennent ces propres¹⁵. » Ils ne constituent pas la nature de la substance, mais se disent de ce qui constitue cette nature. Ils ne forment donc pas l'essence d'un Être, mais seulement la modalité de cette essence telle qu'elle est formée. Infini est le propre de la substance, c'est-à-dire la modalité de chaque attribut qui en constitue l'essence. Omniscient est le propre de la substance pensante, c'est-à-dire la modalité infinie de cet attribut pensée qui exprime une essence de substance. Les propres ne sont pas des attributs, à proprement parler, précisément parce qu'ils ne sont pas *expressifs*. Ils seraient plutôt comme des « notions impresses », comme des caractères imprimés, soit dans tous les attributs, soit dans tel ou tel d'entre eux. L'opposition des attributs et des propres porte donc sur deux points. Les attributs sont des verbes exprimant des essences ou des qualités substantielles ; mais les propres sont seulement des adjectifs indiquant la modalité de ces essences ou de ces qualités. Les attributs de Dieu sont des formes communes, communes à la substance qui se réciproque avec elles, et aux modes qui les impliquent sans réciprocité ; mais les propres de Dieu sont vraiment propres à Dieu, ils ne se disent pas des modes mais seulement des attributs.

Une seconde catégorie de propres concerne Dieu comme cause, en tant qu'il agit ou produit : non plus infini, parfait, éternel, immuable, mais cause de toutes choses, prédestination, providence¹⁶. Or, puisque Dieu produit dans ses attributs, ces propres sont soumis au même principe que les précédents. Certains se disent de tous les attributs ; d'autres, de tel ou tel. Ces seconds propres sont encore des adjectifs ; mais au lieu d'indiquer des modalités, ils indiquent des relations, relations de Dieu à ses créatures ou à ses produits. Enfin, une troisième catégorie désigne des propres qui n'appartiennent même pas à Dieu : Dieu comme souverain bien, comme miséricordieux, comme juste et charitable¹⁷. À cet égard, c'est surtout le *Traité théologico-politique* qui peut nous éclairer. Ce Traité parle de la justice et de la charité divines comme d'« attributs qui peuvent servir de modèle à une certaine manière de vivre¹⁸ ». Ces propres n'appartiennent pas à Dieu comme cause ; il ne s'agit plus d'un rapport de Dieu avec ses créatures, mais de déterminations extrinsèques qui indiquent seulement la façon dont les créatures imaginent Dieu. Il est vrai que ces dénominations ont des sens et des valeurs extrêmement variables : on va jusqu'à prêter à Dieu des éminences en tous genres, une bouche et des yeux divins, des qualités morales et des passions sublimes, des montagnes et des cieux. Mais, même à s'en tenir à la justice et à la charité, on n'atteint rien de la nature de Dieu, ni de ses opérations comme Cause. Adam, Abraham, Moïse ignorent non

seulement les vrais attributs divins, mais aussi la plupart des propres de la première et de la seconde espèce¹⁹. Dieu se révèle à eux sous des dénominations extrinsèques qui leur servent d'avertissements, de commandements, de règles ou de modèle de vie. Plus que jamais, il faut dire que ces troisièmes propres n'ont rien d'expressif. Ce ne sont pas des expressions divines, mais des notions imprimées dans l'imagination pour nous faire obéir, nous faire servir un Dieu dont nous ignorons la nature.

1. *Lettre 2*, à Oldenburg (III, p. 5) : *quod concipitur per se et in se*. Il ne semble donc pas que Delbos soit fondé à dire que, dans cette lettre 2, l'attribut se définit comme la substance (cf. « La Doctrine spinoziste des attributs de Dieu », *Année philosophique*, 1912).

2. Cf. 1^o) *CT*, Appendice I, 4, cor. 2^o) *CT*, I, ch. 2, 17 et note 5 ; et premier dialogue, 9. 3^o) *CT*, I, ch. 2, passim et 17 (note 5).

3. *CT*, I, ch. 2, 17.

4. *Lettre 10*, à De Vries (III, p. 34).

5. *CT*, I, ch. 2, 17, note 5.

6. *Lettre 9*, à De Vries (III, p. 33).

7. *É*, II, 1 et 2 : Spinoza démontre que la pensée et l'étendue sont des attributs. Le procédé a posteriori apparaît dans la démonstration même, le procédé a priori, dans le scolie.

8. Sur la critique de l'équivocité, cf. *É*, I, 17, cor. 2. (Si la volonté et l'entendement s'attribuaient essentiellement à Dieu, ce serait de manière équivoque, donc toute verbale, à peu près comme le mot « chien » désigne une constellation céleste.) Sur la critique de l'éminence, cf. *Lettre 56*, à Boxel, III, p. 190. (Si le triangle pouvait parler, il dirait que Dieu est triangulaire éminemment... Spinoza répond ici à Boxel qui pensait que l'éminence et l'analogie étaient seules capables de nous sauver de l'anthropomorphisme.)

9. *É*, II, 10, scolie du corollaire. La définition insuffisante de l'essence (ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue) se trouve dans Suarez : cf. É. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, pp. 105-106.

10. *Lettre 6*, à Oldenburg (III, p. 25).

11. Cf. 1^o) *É*, I, 3, prop. ; 2^o) *É*, I, 17, sc. [Pour concilier ces textes, on a parfois cherché des différences de points de vue (causalité immanente et causalité transitive, etc.) : cf. LACHIÈZE-REY, *op. cit.*, pp. 156-159, note.]

12. *Lettre 4*, à Oldenburg (III, p. 11) : « Quant à ce que vous dites, que Dieu n'a rien de commun formellement avec les choses créées, j'ai posé le contraire dans ma définition » (il

s'agit de la définition de Dieu comme substance consistant en une infinité d'*attributs*). *Lettre 64*, à *Schuller* (III, p. 206) : « Est-il possible qu'une chose soit produite par une autre dont elle diffère tant par l'essence que par l'existence ? Et, en effet, des choses différant ainsi l'une de l'autre *semblent* n'avoir rien de commun. *Mais* comme toutes les choses singulières, à part celles qui sont produites par leurs semblables, diffèrent de leurs causes tant par l'essence que par l'existence, je ne vois ici rien de douteux ». (Spinoza renvoie alors à la définition du *mode*, *É*, I, 25, cor.)

13. *CT*, I, ch. 7, 6 (cf. aussi I, ch. 1, 9, note 4 ; ch. 3, 1, note 1).

14. *CT*, I, ch. 7, 1, note 1.

15. *CT*, I, ch. 7, 6.

16. Cf. *CT*, I, chapitres 3, 4, 5, et 6.

17. *CT*, I, ch. 7.

18. *TTP*, ch. 13 (III, p. 241).

19. *TTP*, ch. 2 (II, p. 115) : Adam par exemple sait que Dieu est cause de toutes choses, mais il ne sait pas que Dieu est omniscient et omniprésent.

CHAPITRE III

ATTRIBUTS ET NOMS DIVINS

D'après une longue tradition, les noms divins se rapportent à des manifestations de Dieu. Inversement, les manifestations divines sont des paroles par lesquelles Dieu se fait connaître sous tel ou tel nom. Il revient donc au même de demander si les noms qui désignent Dieu sont des affirmations ou des négations, si les qualités qui le manifestent et les attributs qui lui conviennent sont positifs ou négatifs. Le concept d'expression, à la fois parole et manifestation, lumière et son, semble avoir une logique propre qui favorise les deux hypothèses. On insistera tantôt sur la positivité, c'est-à-dire sur l'immanence de l'exprimé dans l'expression, tantôt sur la « négativité », c'est-à-dire sur la transcendance de ce qui s'exprime par rapport à toutes les expressions. Ce qui cache exprime aussi, mais ce qui exprime cache encore. C'est pourquoi, dans le problème des noms divins ou des attributs de Dieu, tout est question de nuance. La théologie dite négative admet que des affirmations sont capables de désigner Dieu comme cause, sous des règles d'immanence qui vont du plus proche au plus lointain. Mais Dieu comme substance ou essence ne peut être défini que négativement, suivant des règles de transcendance où l'on nie tour à tour les noms les plus lointains, puis les plus proches. Et enfin, la déité suprasubstantielle ou suessentielle se tient splendide, aussi loin des négations que des affirmations. La théologie négative combine donc la méthode négative avec la méthode affirmative, et prétend les dépasser toutes deux. Comment saurait-on ce qu'il faut nier de Dieu comme essence, si l'on ne savait d'abord ce qu'on doit en affirmer comme cause ? On ne peut donc définir la théologie négative que par son dynamisme : les affirmations se dépassent dans des négations, les affirmations et les négations se dépassent dans une éminence ténébreuse.

Une théologie d'ambition plus positive, comme celle de saint Thomas, compte sur l'analogie pour fonder de nouvelles règles affirmatives. Les qualités positives ne désignent pas seulement Dieu comme cause, mais lui conviennent substantiellement, à condition de subir un traitement analogique. Dieu est bon ne signifie pas que Dieu est non mauvais ; ni qu'il est cause de bonté. Mais en vérité : ce que nous appelons bonté dans les créatures « préexiste » en Dieu, suivant une modalité plus haute qui convient avec la substance divine. Là encore, c'est un dynamisme qui

définit la nouvelle méthode. Ce dynamisme, à son tour, maintient les droits du négatif et de l'éminent, mais les comprend dans l'analogie : on remonte d'une négation préalable à un attribut positif, cet attribut s'appliquant à Dieu *formaliter eminenter*.

La philosophie arabe, la philosophie juive se heurtaient au même problème. Comment des noms s'appliqueraient-ils, non seulement à Dieu comme cause, mais à l'essence de Dieu ? Faut-il les prendre négativement, les nier d'après certaines règles ? Faut-il les affirmer, d'après d'autres règles ? Or, si nous plaçons du point de vue du spinozisme, les deux tendances paraissent également fausses, parce que le problème auquel elles se rapportent est lui-même entièrement faux.

Il est évident que la division tripartite des propres chez Spinoza reproduit une classification traditionnelle des attributs de Dieu : 1^o) dénominations symboliques, formes et figures, signes et rites, métonymies du sensible au divin ; 2^o) attributs d'action ; 3^o) attributs d'essence. Soit une liste ordinaire d'attributs divins : bonté, essence, raison, vie, intelligence, sagesse, vertu, béatitude, vérité, éternité ; ou bien grandeur, amour, paix, unité, perfection. On demande si ces attributs conviennent avec l'essence de Dieu ; s'il faut les comprendre comme des affirmations conditionnelles, ou comme des négations qui marqueraient seulement l'ablation d'un privatif. Mais selon Spinoza, ces questions ne se posent pas, parce que la plupart de ces attributs sont seulement des propres. Et ceux qui ne le sont pas sont des êtres de raison. Ils n'expriment rien de la nature de Dieu, ni négativement ni positivement. *Dieu n'est pas plus caché en eux qu'exprimé par eux*. Les propres ne sont ni négatifs ni affirmatifs ; en style kantien, on dirait qu'ils sont indéfinis. Quand on confond la nature divine avec les propres, il est inévitable qu'on ait de Dieu une idée elle-même indéfinie. On oscille alors entre une conception éminente de la négation et une conception analogique de l'affirmation. Chacune, dans son dynamisme, implique un peu de l'autre. On se fait une fausse conception de la négation parce qu'on introduit l'analogie dans l'affirmé. Mais l'affirmation n'en est plus une quand elle cesse d'être univoque, ou de s'affirmer formellement de ses objets.

Que la nature de Dieu n'a jamais été définie, parce qu'elle fut toujours confondue avec les « propres », c'est une des thèses principales de Spinoza. Elle explique son attitude à l'égard des *théologiens*. Mais les philosophes ont suivi la théologie : Descartes lui-même croit que la nature de Dieu consiste dans l'infiniment parfait. L'infiniment parfait, pourtant, n'est qu'une modalité de ce qui constitue la nature divine. Seuls les attributs au vrai sens du mot, la pensée, l'étendue, sont les éléments constitutifs de Dieu, ses expressions constituantes, ses affirmations, ses raisons positives et formelles, en un mot sa nature. Mais précisément, n'étant pas cachés par vocation, on se demandera pourquoi ces attributs furent ignorés, pourquoi Dieu fut dénaturé, confondu avec ses propres qui en donnaient une image indéfinie.

Il faut trouver une raison capable d'expliquer pourquoi, malgré tout leur génie, les prédécesseurs de Spinoza s'en tinrent aux propriétés et ne surent pas découvrir la nature de Dieu.

La réponse de Spinoza est simple : on manquait d'une méthode historique, critique et interne, capable d'interpréter l'Écriture². On ne se demandait pas quel était le projet des textes sacrés. On les considérait comme la Parole de Dieu, la manière dont Dieu s'exprimait. Ce qu'ils disaient de Dieu nous en paraissait tout l'« exprimé », ce qu'ils ne disaient pas semblait inexprimables³. À aucun moment nous ne demandions : la révélation religieuse porte-t-elle sur la nature de Dieu ? A-t-elle pour but de nous faire connaître cette nature ? Est-elle justiciable des traitements, positif ou négatif, qu'on prétend lui appliquer pour achever la détermination de cette nature ? En vérité, la révélation concerne seulement certains propres. Elle ne se propose nullement de nous faire connaître la nature divine et ses attributs. Sans doute les données de l'Écriture sont-elles hétérogènes : nous nous trouvons tantôt devant des enseignements rituels particuliers, tantôt devant des enseignements moraux universels, tantôt même devant un enseignement spéculatif, le minimum de spéculation nécessaire à l'enseignement moral. Mais nul attribut de Dieu n'est jamais révélé. Rien que des « signes » variables, dénominations extrinsèques qui garantissent un commandement divin. Au mieux, des « propres », comme l'existence divine, l'unité, l'omniscience et l'omniprésence, qui garantissent un enseignement moral⁴. Car le but de l'Écriture est de nous soumettre à des modèles de vie, de nous faire obéir et de fonder l'obéissance. Il serait absurde, alors, de croire que la connaissance puisse se substituer à la révélation : comment la nature divine supposée connue pourrait-elle servir de règle pratique dans la vie quotidienne ? Mais il est plus absurde encore de croire que la révélation nous fasse connaître quelque chose de la nature ou de l'essence de Dieu. Cette absurdité pourtant traverse toute la théologie. *Et, de là, elle compromet la philosophie tout entière*. Tantôt l'on fait subir aux propres de la révélation un traitement spécial qui les réconcilie avec la raison ; tantôt même on découvre des propres de la raison, distincts de ceux de la révélation. Mais on ne sort pas ainsi de la théologie ; toujours on compte sur des propriétés pour exprimer la nature de Dieu. On méconnaît leur différence de nature avec les véritables attributs. Or il est inévitable que Dieu soit toujours éminent par rapport à ses propres. Dès qu'on leur prête une valeur expressive qu'ils n'ont pas, on prête à la substance divine une nature inexprimable qu'elle n'a pas davantage.

Jamais ne fut poussé plus loin l'effort pour distinguer deux domaines : la révélation et l'expression. Ou deux relations hétérogènes : celle du signe et du signifié, celle de l'expression et de l'exprimé. *Le signe se rattache toujours à un propre* ; il signifie toujours un commandement ; et il fonde notre obéissance. *L'expression concerne toujours un attribut* ; elle exprime une essence, c'est-à-dire une nature à l'infinif ; elle nous la fait connaître. Si

bien que la « Parole de Dieu » a deux sens très divers : une Parole expressive, qui n'a pas besoin de mots ni de signes, mais seulement de l'essence de Dieu et de l'entendement de l'homme. Une Parole impressée, impérative, opérant par signe et commandement : elle n'est pas expressive, mais frappe notre imagination et nous inspire la soumission nécessaires. Dira-t-on au moins que les commandements « expriment » les volontés de Dieu ? Ce serait encore préjuger de la volonté comme appartenant à la nature de Dieu, prendre un être de raison, une détermination extrinsèque, pour un attribut divin. Tout mélange des deux domaines est ruineux. Chaque fois qu'on fait d'un signe une expression, on voit des mystères partout, d'abord et y compris dans l'Écriture elle-même. Tels les Juifs qui pensent que tout exprime Dieu, sans condition⁶. On se fait alors une conception mystique de l'expression : celle-ci ne nous paraît pas moins cacher que révéler ce qu'elle exprime. Les énigmes, les paraboles, les symboles, les analogies, les métonymies viennent ainsi troubler l'ordre rationnel et positif de l'expression pure. En vérité l'Écriture est bien Parole de Dieu, mais parole de commandement : impérative, elle n'exprime rien, parce qu'elle ne fait connaître aucun attribut divin.

L'analyse de Spinoza ne se contente pas de marquer l'irréductibilité des domaines. Elle propose une explication des signes, qui est comme la genèse d'une illusion. Il n'est pas faux de dire, en effet, que chaque chose exprime Dieu. L'ordre de la nature entière est expressif. Mais il suffit de mal comprendre une loi naturelle pour la saisir comme un impératif ou un commandement. Quand Spinoza illustrera les différents genres de connaissance par l'exemple fameux des nombres proportionnels, il montrera que, au plus bas degré, nous ne comprenons pas la règle de proportionnalité : alors nous en retenons un signe, qui nous dit quelle opération nous *devons* faire sur ces nombres. Même les règles techniques prennent un aspect moral quand nous ignorons leur sens et n'en retenons qu'un signe. À plus forte raison les lois de nature. Dieu révèle à Adam que l'ingestion de la pomme aurait pour lui des conséquences funestes ; mais Adam, impuissant à saisir les rapports constitutifs des choses, imagine cette loi de nature comme une loi morale qui lui défend de manger du fruit, et Dieu lui-même comme un souverain qui le sanctionne parce qu'il en a mangé⁷. Le signe est la chose des prophètes ; mais précisément les prophètes ont l'imagination forte et l'entendement faibles⁸. Les expressions de Dieu ne tombent jamais dans l'imagination ; celle-ci saisit tout sous l'aspect du signe et du commandement.

Dieu ne s'exprime ni par des signes, ni dans des propres. Quand nous lisons dans l'*Exode* que Dieu s'est révélé à Abraham, à Isaac et à Jacob, mais comme *Dieu Sadaï* (suffisant aux besoins de chacun) et non comme Jéhovah, nous ne devons pas conclure au mystère du tétragramme, ni à la suréminence de Dieu pris dans sa nature absolue. Nous devons conclure plutôt que la révélation n'a pas pour objet d'exprimer cette nature ou

essence⁹. En revanche, la connaissance naturelle implique l'essence de Dieu ; et elle l'implique, parce qu'elle est connaissance des attributs qui expriment effectivement cette essence. Dieu s'exprime dans ses attributs, les attributs s'expriment dans les modes qui en dépendent : c'est par là que l'ordre de la nature manifeste Dieu. Les seuls noms expressifs de Dieu, les seules expressions divines sont donc les attributs : formes communes qui se disent de la substance et des modes. Si nous n'en connaissons que deux, c'est précisément parce que nous sommes constitués par un mode de l'étendue et un mode de la pensée. Du moins ces attributs ne supposent-ils aucune révélation ; ils renvoient à la lumière naturelle. Nous les connaissons tels qu'ils sont en Dieu, dans leur être commun à la substance et aux modes. Spinoza insiste sur ce point, en citant un texte de saint Paul dont il fait presque un manifeste de l'univocité : « Les choses divines cachées depuis les fondements du monde sont aperçues par l'entendement dans les créatures de Dieu¹⁰... » Il semble que l'univocité des attributs se confonde avec leur expressivité : de manière indissoluble, les attributs sont expressifs et univoques.

Les attributs ne servent pas à nier, pas plus qu'on ne les nie de l'essence. Pas davantage on ne les affirme de Dieu par analogie. Une affirmation par analogie ne vaut pas mieux qu'une négation par éminence (il y a encore de l'éminence dans le premier cas, déjà de l'analogie dans le second). Il est vrai, dit Spinoza, qu'un attribut est *nié* d'un autre¹¹. Mais en quel sens ? « Si l'on dit que l'étendue n'est pas limitée par l'étendue, mais par la pensée, cela ne revient-il pas à dire que l'étendue n'est pas infinie absolument, mais seulement en tant qu'étendue¹² ? » La négation, ici, n'implique donc aucune opposition ni privation. L'étendue comme telle ne souffre d'aucune imperfection ou limitation qui dépendrait de sa nature ; aussi bien est-il vain d'imaginer un Dieu qui posséderait « éminemment » l'étendue¹³. Inversement, en quel sens l'attribut est-il affirmé de la substance ? Spinoza insiste souvent sur ce point : les substances ou les attributs existent *formellement* dans la Nature. Or, parmi les nombreux sens du mot « formel », nous devons tenir compte de celui par lequel il s'oppose à « éminent » ou à « analogue ». Jamais la substance ne doit être pensée comme comprenant éminemment ses attributs ; à leur tour, les attributs ne doivent pas être pensés comme contenant éminemment les essences de mode. Les attributs s'affirment formellement de la substance. Les attributs se disent formellement de la substance dont ils constituent l'essence, et des modes dont ils contiennent les essences. Spinoza ne cesse de rappeler le caractère affirmatif des attributs qui définissent la substance, comme la nécessité pour toute bonne définition d'être elle-même affirmative¹⁴. Les attributs sont des affirmations. Mais l'affirmation, dans son essence, est toujours formelle, actuelle, univoque : c'est en ce sens qu'elle est expressive.

La philosophie de Spinoza est une philosophie de l'affirmation pure. L'affirmation est le principe spéculatif dont toute l'*Éthique* dépend. À ce

point, nous pouvons chercher comment Spinoza rencontre, pour s'en servir, une idée cartésienne. Car la distinction réelle tendait à donner au concept d'affirmation une véritable logique. En effet, la distinction réelle telle que Descartes l'utilisait nous mettait sur la voie d'une découverte profonde : les termes distingués conservaient toute leur positivité respective, au lieu de se définir par opposition l'un avec l'autre. *Non opposita sed diversa*, telle était la formule de la nouvelle logique¹⁵. La distinction réelle semblait annoncer une nouvelle conception du négatif, sans opposition ni privation, mais aussi une nouvelle conception de l'affirmation, sans éminence et sans analogie. Or si cette voie n'aboutit pas dans le cartésianisme, c'est pour une raison que nous avons vue précédemment : Descartes donne encore à la distinction réelle une valeur numérique, une fonction de division substantielle dans la nature et dans les choses. Il conçoit toute qualité comme positive, toute réalité comme perfection ; mais tout n'est pas réalité dans une substance qualifiée et distinguée, tout n'est pas perfection dans la nature d'une chose. C'est à Descartes, entre autres, que Spinoza pense quand il écrit : « Dire que la nature de la chose exigeait la limitation et par suite ne pouvait être autrement, c'est ne rien dire, car la nature d'une chose ne peut rien exiger tant qu'elle n'est pas¹⁶. » Chez Descartes, il y a des limitations que la chose « exige » en vertu de sa nature, des idées qui ont si peu de réalité qu'on pourrait presque dire qu'elles procèdent du néant, des natures auxquelles manque quelque chose. Par là se réintroduit tout ce que la logique de la distinction réelle était censée chasser : la privation, l'éminence. Nous verrons que *l'éminence, l'analogie, même une certaine équivocité restent des catégories presque spontanées de la pensée cartésienne*. Au contraire, pour dégager les conséquences extrêmes de la distinction réelle conçue comme logique de l'affirmation, il fallait s'élever jusqu'à l'idée d'une seule substance ayant tous les attributs réellement distincts. Il fallait d'abord éviter toute confusion, non seulement des attributs et des modes, mais des attributs et des propres.

Les attributs sont les affirmations de Dieu, les *logoi* ou les vrais noms divins. Revenons au texte où Spinoza invoque l'exemple d'Israël, ainsi nommé comme patriarche, mais appelé Jacob par rapport à son frère¹⁷. D'après le contexte, il s'agit d'illustrer la distinction de raison telle qu'elle est entre la substance et l'attribut : Israël est dit Jacob (*Supplantator*) par rapport à son frère, comme « plan » est dit « blanc » par rapport à un homme qui le regarde, comme la substance est dite telle ou telle par rapport à l'entendement qui lui « attribue » telle ou telle essence. Il est certain que ce passage favorise une interprétation intellectualiste ou même idéaliste des attributs. Mais un philosophe est toujours amené à simplifier sa pensée dans certaines occasions, ou à la formuler partiellement. Spinoza ne manque pas de souligner l'ambiguïté des exemples qu'il cite. En vérité l'attribut n'est

pas une simple façon de voir ou de concevoir ; sa relation avec l'entendement est bien fondamentale, mais s'interprète autrement. C'est parce que les attributs sont eux-mêmes des *expressions* qu'ils renvoient nécessairement à l'entendement comme à la seule instance qui perçoit *l'exprimé*. C'est parce que les attributs expliquent la substance, qu'ils sont, par là-même, relatifs à un entendement dans lequel toutes les explications se reproduisent, ou « s'expliquent » elles-mêmes objectivement. Alors le problème tend à se préciser : les attributs sont des expressions, mais comment des expressions différentes peuvent-elles désigner une seule et même chose ? Comment des noms différents peuvent-ils avoir un même désigné ? « Vous désirez que je montre par un exemple comment une seule et même chose peut être désignée (*insigniri*) par deux noms. »

Le rôle de l'entendement est celui qui lui revient dans une logique de l'expression. Cette logique est le résultat d'une longue tradition, stoïcienne et médiévale. On distingue dans une expression (par exemple dans une proposition) ce qu'elle exprime et ce qu'elle désigne¹⁸. L'exprimé est comme le sens qui n'existe pas hors de l'expression ; il renvoie donc à un entendement qui le saisit objectivement, c'est-à-dire idéalement. Mais il se dit de la chose, et non de l'expression elle-même ; l'entendement le rapporte à l'objet désigné, comme l'essence de cet objet. On conçoit dès lors que des noms puissent se distinguer par leur sens, mais que ces sens différents soient rapportés au même objet désigné dont ils constituent l'essence. Il y a dans la conception spinoziste des attributs une sorte de transposition de cette théorie du sens. Chaque attribut est un nom ou une expression distincte ; ce qu'il exprime est comme son sens ; mais s'il est vrai que l'exprimé n'existe pas hors de l'attribut, il n'en est pas moins rapporté à la substance comme à l'objet désigné par tous les attributs ; ainsi tous les sens exprimés forment l'« exprimable » ou l'essence de la substance. Celle-ci sera dite à son tour s'exprimer dans les attributs.

Il est vrai qu'en assimilant la substance à l'objet désigné par différents noms, nous ne résolvons pas le problème essentiel, celui de la différence entre ces noms. Bien plus, la difficulté augmente dans la mesure où ces noms sont univoques et positifs, donc s'appliquent formellement à ce qu'ils désignent : leur sens respectif semble introduire dans l'unité du désigné une multiplicité nécessairement actuelle. Il n'en est pas ainsi dans une vision analogique : les noms s'appliquent à Dieu par analogie, leur sens « préexiste » en lui sur un mode éminent qui en assure l'inconcevable unité, l'inexprimable unité. Mais que faire si les noms divins ont le même sens, tels qu'ils sont appliqués à Dieu et tels qu'ils sont impliqués dans les créatures, c'est-à-dire dans tous les emplois qu'on en fait, si bien que leur distinction ne peut plus se fonder sur les choses créées, mais doit être fondée dans ce Dieu qu'ils désignent ? On sait que Duns Scot, au Moyen Âge, avait posé ce problème et lui avait donné une solution profonde. Duns Scot sans doute est celui qui mena le plus loin l'entreprise d'une théologie

positive. Il dénonce à la fois l'éminence négative des néo-platoniciens, la pseudo-affirmation des thomistes. Il leur oppose l'univocité de l'Être : *l'être se dit au même sens* de tout ce qui est, infini ou fini, bien que ce ne soit pas sous la même « modalité ». Mais précisément, l'être ne change pas de nature en changeant de modalité, c'est-à-dire quand son concept est prédiqué de l'être infini et des êtres finis (déjà chez Scot, l'univocité n'entraîne donc aucune confusion d'essences)¹⁹. Et l'univocité de l'être entraîne elle-même l'univocité des attributs divins : le concept d'un attribut qui peut être élevé à l'infini est commun lui-même à Dieu et aux créatures, à condition d'être pris dans sa raison formelle ou dans sa quiddité, car « l'infinité ne supprime nullement la raison formelle de ce à quoi on l'ajoute²⁰ ». Mais, se disant formellement et positivement de Dieu, comment les attributs infinis ou les noms divins n'introduiraient-ils pas en Dieu une pluralité correspondante à leurs raisons formelles, à leurs quiddités distinctes ?

C'est à ce problème que Scot applique un de ses concepts les plus originaux, qui vient compléter celui de l'univocité : l'idée de la distinction formelle²¹. Celle-ci concerne l'appréhension de quiddités distinctes qui n'en appartiennent pas moins à un même sujet. Elle renvoie évidemment à un acte de l'entendement. Mais l'entendement ne se contente pas ici d'exprimer une même réalité sous deux aspects qui pourraient exister à part dans d'autres sujets, ni d'exprimer une même chose à divers degrés d'abstraction, ni d'exprimer quelque chose analogiquement par rapport à d'autres réalités. Il appréhende objectivement des formes actuellement distinctes, mais qui, comme telles, composent un seul et même sujet. Entre animal et raisonnable, il n'y a pas seulement une distinction de raison comme entre *homo-humanitas* ; il faut que la chose elle-même soit déjà « structurée selon la diversité pensable du genre et de l'espèce²² ». La distinction formelle est bien une distinction réelle, parce qu'elle exprime les différentes couches de réalités qui forment ou constituent un être. En ce sens elle est dite *formalis a parte rei* ou *actualis ex natura rei*. Mais elle est un minimum de distinction réelle, parce que les deux quiddités réellement distinctes se coordonnent et composent un être unique²³. *Réelle et pourtant non numérique*, tel est le statut de la distinction formelle²⁴. Encore doit-on reconnaître que, dans le fini, deux quiddités comme animal et raisonnable ne communiquent que par le troisième terme auquel elles sont identiques. Mais il n'en est pas de même dans l'infini. Deux attributs portés à l'infini seront encore formellement distincts, tout en étant ontologiquement identiques. Comme dit É. Gilson, « parce qu'elle est une modalité de l'être (et non un attribut), l'infinité peut être commune à des raisons formelles quidditativement irréductibles, et leur conférer l'identité dans l'être sans supprimer leur distinction dans la formalité²⁵. » Deux attributs de Dieu, par exemple Justice et Bonté, sont donc des noms divins qui désignent un Dieu absolument un, tout en signifiant des quiddités distinctes. Il y a là comme deux ordres, l'ordre de la raison formelle et l'ordre de l'être, la pluralité de

l'un se conciliant parfaitement avec la simplicité de l'autre.

C'est ce statut qui trouve en Suarez un adversaire déclaré. Celui-ci ne voit pas comment la distinction formelle ne se réduirait pas soit à une distinction de raison, soit à une distinction modale²⁶. Elle en dit trop ou pas assez : trop pour une distinction de raison, mais pas assez pour une distinction réelle. Descartes, à l'occasion, a la même attitude²⁷. Nous retrouvons toujours chez Descartes la même répugnance à concevoir une distinction réelle entre choses qui ne seraient pas dans des sujets différents, c'est-à-dire qui ne s'accompagneraient pas d'une division dans l'être ou d'une distinction numérique. Or, il n'en est pas de même chez Spinoza : dans sa conception d'une distinction réelle non numérique, on n'aura pas de peine à retrouver la distinction formelle de Scot. Bien plus, la distinction formelle cesse avec Spinoza d'être un minimum de distinction réelle, elle devient toute la distinction réelle, donnant à celle-ci un statut exclusif.

1^o) Les attributs chez Spinoza sont réellement distincts, ou conçus comme réellement distincts. En effet, ils ont des raisons formelles irréductibles ; chaque attribut exprime une essence infinie comme sa raison formelle ou sa quiddité. Les attributs se distinguent donc « quidditativement », formellement : ce sont bien des substances, en un sens purement qualitatif ; 2^o) Chacun attribue son essence à la substance comme à *autre chose*. Façon de dire que, à la distinction formelle entre attributs, ne correspond aucune division dans l'être. La substance n'est pas un genre, les attributs ne sont pas des différences spécifiques : il n'y a donc pas de substances de *même* espèce que les attributs, il n'y a pas de substance qui serait *la même chose* (*res*) que chaque attribut (*formalitas*) ; 3^o) Cette « autre chose » est donc *la même pour* tous les attributs. Bien plus : elle est *la même que* tous les attributs. Cette dernière détermination ne contredit nullement la précédente. Tous les attributs formellement distincts sont rapportés par l'entendement à une substance ontologiquement une. Mais l'entendement ne fait que reproduire objectivement la nature des formes qu'il appréhende. Toutes les essences formelles forment l'essence d'une substance absolument une. Toutes les substances qualifiées forment une seule substance du point de vue de la quantité. Si bien que les attributs eux-mêmes ont à la fois l'identité dans l'être, la distinction dans la formalité ; ontologiquement un, formellement divers, tel est le statut des attributs.

Malgré son allusion au « fatras des distinctions péripatéticiennes », Spinoza restaure la distinction formelle, lui assurant même une portée qu'elle n'avait pas chez Scot. *C'est la distinction formelle qui donne un concept absolument cohérent de l'unité de la substance et de la pluralité des attributs, c'est elle qui donne à la distinction réelle une nouvelle logique*. On demandera alors pourquoi Spinoza n'emploie jamais ce terme, mais parle seulement de distinction réelle. C'est que la distinction formelle est bien une distinction réelle. Ensuite, Spinoza avait tout avantage à utiliser un terme que Descartes, par l'emploi qu'il en avait fait, avait en quelque sorte neutralisé

théologiquement ; le terme « distinction réelle » permettait alors les plus grandes audaces, sans ressusciter d'anciennes polémiques que Spinoza jugeait sans doute inutiles et même nuisibles. Nous ne croyons pas que le prétendu cartésianisme de Spinoza aille plus loin : toute sa théorie des distinctions est profondément anticartésienne.

À proposer l'image d'un Spinoza scotiste et non cartésien, nous risquons de tomber dans certaines exagérations. En fait, nous voulons dire que les théories scotistes furent certainement connues de Spinoza, et qu'elles participèrent, avec d'autres thèmes, à la formation de son panthéisme²⁸. Le plus intéressant dès lors est la manière dont Spinoza utilise et renouvelle les notions de distinction formelle et d'univocité. Qu'est-ce que Duns Scot, en effet, appelait « attribut » ? Justice, bonté, sagesse, etc., bref des propres. Sans doute reconnaissait-il que l'essence divine peut être conçue sans ces attributs ; mais il définissait l'essence de Dieu par des perfections intrinsèques, entendement et volonté. Scot était « théologien » et, à ce titre, restait aux prises avec des propres et des êtres de raison. C'est pourquoi, chez lui, la distinction formelle n'avait pas toute sa portée, s'exerçant toujours sur des êtres de raison, comme les genres et les espèces, comme les facultés de l'âme, ou bien sur des propres, comme ces prétendus attributs de Dieu. Plus encore, l'univocité chez Scot semblait compromise par le souci d'éviter le panthéisme. Car la perspective théologique, c'est-à-dire « créationniste », le forçait à concevoir l'Être univoque comme un concept *neutralisé, indifférent*. Indifférent au fini et à l'infini, au singulier et à l'universel, au parfait et à l'imparfait, au créé et à l'incrée²⁹. Chez Spinoza au contraire, l'Être univoque est parfaitement déterminé dans son concept comme ce qui se dit en un seul et même sens de la substance qui est en soi, et des modes qui sont en autre chose. Avec Spinoza, l'univocité devient l'objet d'affirmation pure. La même chose, *formaliter*, constitue l'essence de la substance et contient les essences de mode. C'est donc l'idée de cause immanente qui, chez Spinoza, prend le relais de l'univocité, libérant celle-ci de l'indifférence et de la neutralité où la maintenait la théorie d'une création divine. Et c'est dans l'immanence que l'univocité trouvera sa formule proprement spinoziste : Dieu est dit cause de toutes choses *au sens même (eo sensu)* où il est dit cause de soi.

1. Sur tous ces points, cf. M. de GANDILLAC, *Introduction aux œuvres complètes du Pseudo-Denys* (Aubier, 1941) ; et *La Philosophie de Nicolas de Cues* (Aubier, 1943). Dans ce dernier ouvrage, M. de Gandillac montre bien comment la théologie négative d'une part, l'analogie d'autre part combinent toutes deux les affirmations et les négations, mais dans

un rapport inverse : « À l'inverse donc de Denys, qui réduisait les affirmations elles-mêmes à des négations déguisées, saint Thomas... usera surtout de l'apophase pour remonter de telle ou telle négation préalable à quelque attribut positif. De l'impossibilité du mouvement divin, il tirera par exemple une preuve de l'Éternité divine ; de l'exclusion de la matière, il fera un argument décisif en faveur de la coïncidence en Dieu de l'essence et de l'existence » (p. 272.)

2. *TTP*, ch. 7 (II ; p. 185) « ... La voie que (cette méthode) enseigne, qui est la droite et la vraie, n'a jamais été suivie ni frayée par les hommes, de sorte qu'à la longue elle est devenue très ardue et presque impraticable. » Et ch. 8 (II, p. 191) : « Je crains toutefois que ma tentative ne survienne trop tard... »

3. *TTP*, ch. 2 (II, p. 113) : « Avec une surprenante précipitation, tout le monde s'est persuadé que les prophètes ont eu la science de tout ce que l'entendement humain peut saisir. Et, bien que certains passages de l'Écriture nous disent le plus clairement que les prophètes ont ignoré certaines choses, on aime mieux déclarer qu'on n'entend pas ces passages que d'accorder que les prophètes aient ignoré quelque chose, ou bien l'on s'efforce de torturer les textes de l'Écriture pour lui faire dire ce que manifestement elle ne veut pas dire. »

4. Cf. *TTP*, ch. 14 : la liste des « dogmes de la foi ». On remarquera que, même du point de vue des « propres », la révélation reste limitée. Tout est centré sur justice et charité. L'infinité, notamment, ne semble pas révélée dans l'Écriture ; cf. ch. 2, où Spinoza expose les ignorances d'Adam, d'Abraham et de Moïse.

5. Sur les deux sens de la « Parole de Dieu », cf. *TTP*, ch. 12. Déjà le *Court Traité* opposait la communication immédiate à la révélation par signes : II, ch. 24, 9-11.

6. *TTP*, ch. 1 (II, p. 95).

7. *TTP*, ch. 4 (II, p. 139). *Lettre 19*, à Blyenbergh (III, p. 65).

8. Cf. *TTP*, chapitres 2 et 3.

9. *TTP*, ch. 13 (II, pp. 239-240).

10. *TTP*, ch. 4 (II, p. 144).

11. *É*, I, def. 6, expl. : « De ce qui est infini seulement en son genre, nous pouvons nier une infinité d'attributs. »

12. *Lettre 4*, à Oldenburg (III, p. 10).

13. *CT*, II, ch. 19, 5.

14. Cf. les formules constantes du *Court Traité* (surtout I, ch. 2) d'après lesquelles les attributs s'affirment, et s'affirment d'une Nature elle-même positive. Et *TRE* 96 : « Toute définition doit être affirmative. »

15. Cf. les remarques de Lewis Robinson à cet égard, et les textes des Cartésiens qu'il cite : *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig, 1928.

16. *CT*, I, ch. 2, 5, note. Sur l'imperfection de l'étendue selon Descartes, cf. par exemple *Principes*, I, 23.

17. *Lettre 9*, à De Vries (III, p. 33).

18. La distinction de « l'exprimé » (sens) et du « désigné » (*designatum, denominatum*) n'est pas récente dans une logique des propositions, bien qu'elle réapparaisse chez beaucoup de philosophes modernes. L'origine en est dans la logique stoïcienne, qui distingue l'*exprimable* et l'objet. Ockham à son tour distingue la chose en tant que telle (*extra animam*) et la chose comme *exprimée* dans la proposition (*declaratio, explicatio, significatio* sont des synonymes d'*expressio*). Certains disciples d'Ockham poussent encore plus loin la distinction, et rejoignent les paradoxes stoïciens, faisant de « l'exprimé » une entité non existante, irréductible à la chose et à la proposition : cf. H. ÉLIE, *Le Complexe significabile* (Vrin, 1936). Ces paradoxes de l'expression jouent un grand rôle dans la logique moderne (Meinong, Frege, Husserl), mais leur source est ancienne.

19. Duns SCOT, *Opus oxoniense* (éd. Vivès) : sur la critique de l'éminence et de l'analogie, I, D3, q. 1, 2 et 3 ; sur l'univocité de l'être, I, D8, q. 3. On a souvent remarqué que l'Être univoque laisse subsister la distinction de ses « modes » : quand on le considère, non plus dans sa nature en tant qu'Être, mais dans ses modalités individuantes (infini, fini), il cesse d'être univoque. Cf. É. GILSON, *Jean Duns Scot*, Vrin, 1952, pp. 89, 629.

20. *Op. ox.*, I, D8, q. 4 (a. 2, n. 13).

21. *Op. ox.*, I, D2, q. 4 ; D8, q. 4 (cf. É. GILSON, ch. 3).

22. M. de GANDILLAC, « Duns Scot et la Via antiqua », in *Le Mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle* (Bloud et Gay, 1951), p. 339.

23. *Op. ox.*, I, D2, q. 4 (a. 5, n. 43) : La distinction formelle est *minima in suo ordine, id est inter omnes quae praecedunt intellectionem*.

24. *Op. ox.*, II, D3, q. 1 : La forme distincte a une entité réelle, *ista unitas est realis, non autem singularis nel numeralis*.

25. É. Gilson, p. 251.

26. SUAREZ, *Metaphysicarum Disputationum*, D7.

27. CATERUS, dans les *Premières objections*, avait invoqué la distinction formelle à propos de l'âme et du corps. Descartes répond : « Pour ce qui regarde la distinction formelle que ce très docte théologien dit avoir prise de Scot, je réponds brièvement qu'elle ne diffère point de la modale, et qu'elle ne s'étend que sur les êtres incomplets... » (AT, IX, pp. 94-95).

28. Il n'y a vraiment pas lieu de se demander si Spinoza a lu Duns Scot. Il est peu vraisemblable qu'il l'ait lu. Mais nous savons, ne serait-ce que par l'inventaire de ce qui restait de sa bibliothèque, le goût de Spinoza pour les traités de métaphysique et de logique, du type *quaestiones disputatae* ; or, ces traités comportent toujours des exposés de l'univocité et de la distinction formelle scotistes. De tels exposés font partie des lieux communs de la logique et de l'ontologie des XVI^e et XVII^e siècles (cf. par exemple Heereboord dans son *Collegium logicum*). Nous savons aussi, grâce aux travaux de Gebhardt et de Révah, l'influence probable de Juan de Prado sur Spinoza ; or Juan de Prado avait une connaissance certaine de Duns Scot (cf. I.S. RÉVAH, *Spinoza et Juan de Prado*, éd. Mouton, 1959, p. 45).

On ajoutera que les problèmes d'une théologie négative ou positive, d'une analogie ou d'une univocité de l'être, et d'un statut correspondant des distinctions, ne sont nullement propres à la pensée chrétienne. On les trouve, aussi vivaces, dans la pensée juive du Moyen Âge. Certains commentateurs ont souligné l'influence de Hasdai Crescas sur Spinoza, en ce qui concerne la théorie de l'étendue. Mais plus généralement, Crescas semble avoir

élaboré une théologie positive, comportant l'équivalent d'une distinction formelle entre attributs de Dieu (cf. G. VADJA, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, Vrin, 1947, p. 174).

29. *Op. ox.*, I, D3, q. 2 (a. 4, n. 6) : *Et ita neuter ex se, sed in utroque illorum includitur ; ergo univocus.*

CHAPITRE IV

L'ABSOLU

Spinoza démontre avec soin que toute substance (qualifiée) doit être illimitée. L'ensemble des arguments du *Court Traité* et de l'*Éthique* se présente ainsi : si une substance était limitée, elle devrait l'être ou bien par elle-même, ou bien par une substance de même nature, ou bien par Dieu qui lui aurait donné une nature imparfaite¹. Or elle ne peut être limitée par elle-même, car « elle aurait dû changer toute sa nature ». Ni par une autre, car il y aurait deux substances de même attribut. Ni par Dieu, parce que Dieu n'a rien d'imparfait ni de limité, et à plus forte raison ne se trouve pas devant des choses qui « exigeraient » ou impliqueraient une limitation quelconque avant d'être créées. L'importance de ces thèmes est indiquée par Spinoza, mais de manière elliptique : « Si nous pouvons démontrer qu'il ne peut y avoir aucune substance limitée, toute substance doit alors appartenir sans limitation à l'être divin. » La transition semble être celle-ci : si toute substance est illimitée, nous devons reconnaître que chacune en son genre ou dans sa forme est infiniment parfaite ; il y a donc *égalité* entre toutes les formes ou tous les genres d'être ; aucune forme d'être n'est inférieure à une autre, aucune n'est supérieure. C'est cette transition que Spinoza formule explicitement dans un autre texte : « Il n'y a entre les attributs aucune sorte d'inégalité. »²

Dès lors on ne pourra pas penser que Dieu contienne la réalité ou perfection d'un effet sous une forme meilleure que celle dont dépend l'effet ; car il n'y a pas de forme qui soit meilleure qu'une autre. On en conclut : toutes les formes étant égales (attributs), Dieu ne peut pas posséder l'une sans posséder les autres ; il ne peut pas en posséder une qui vaudrait pour une autre éminemment. Toutes les formes d'être étant *infiniment parfaites*, elles doivent sans limitation appartenir à Dieu comme à un Être *absolument infini*.

Ce principe d'une égalité des formes ou des attributs n'est qu'un autre aspect du principe d'univocité, et du principe de distinction formelle. Il n'en a pas moins une application particulière : il nous force à passer de l'Infini à l'Absolu, de l'infiniment parfait à l'absolument infini. Les formes d'être étant toutes parfaites et illimitées, donc infiniment parfaites, elles ne peuvent constituer des substances inégales qui renverraient à l'infiniment parfait comme à un être distinct jouant le rôle d'une cause éminente et

efficiente. Pas davantage elles ne peuvent former des substances elles-mêmes égales ; car des substances égales ne pourraient l'être que numériquement, elles devraient avoir la même forme, « l'une devrait nécessairement limiter l'autre et ne pourrait par suite être infinie³. » Les formes également illimitées sont donc les attributs d'une seule substance qui les possède toutes, et les possède actuellement. Mais alors, la plus grande erreur serait de croire que l'infiniment parfait suffise à définir la « nature » de Dieu. L'infiniment parfait est la modalité de chaque attribut, c'est-à-dire le « propre » de Dieu. Mais la nature de Dieu consiste en une infinité d'attributs, c'est-à-dire dans l'absolument infini.

On peut prévoir déjà la transformation que Spinoza, contre Descartes, va faire subir aux preuves de l'existence de Dieu. Car toutes les preuves cartésiennes procèdent par l'infiniment parfait. Et non seulement elles procèdent ainsi, mais elles se meuvent dans l'infiniment parfait, l'identifiant à la nature de Dieu. La preuve *a posteriori*, dans sa première formulation, dit : « L'idée que j'ai d'un être plus parfait que le mien doit nécessairement avoir été mise en moi par un être qui soit en effet plus parfait. » La seconde formulation est : « De cela seul que j'existe, et que l'idée d'un être souverainement parfait (c'est-à-dire de Dieu) est en moi, l'existence de Dieu est très évidemment démontrée⁴. » La preuve ontologique ou *a priori* s'énonce enfin : « Ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature ou à l'essence, ou à la forme immuable et vraie de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose ; mais après que nous avons assez soigneusement recherché ce que c'est que Dieu, nous concevons clairement et distinctement qu'il appartient à sa vraie et immuable nature qu'il existe ; donc alors nous pouvons affirmer avec vérité qu'il existe⁵. » Or, dans la mineure, la recherche à laquelle Descartes fait allusion consiste précisément à déterminer le « souverainement parfait » comme la forme, l'essence ou la nature de Dieu. L'existence, étant une perfection, appartient à cette nature. Grâce à la majeure, on en conclut que Dieu existe effectivement.

La preuve ontologique elle-même implique donc l'identification de l'infiniment parfait avec la nature de Dieu. En effet, considérons les secondes objections faites à Descartes. On lui reproche de ne pas avoir démontré, dans la mineure, que la nature de Dieu était possible ou n'impliquait pas contradiction. On lui oppose : Dieu existe, *s'il est possible*. Leibniz reprendra l'objection dans des textes célèbres⁶. Descartes répond : La difficulté qu'on prétend dénoncer dans la mineure est déjà résolue dans la majeure. Car la majeure ne signifie pas : Ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature d'une chose peut être dit avec vérité appartenir à la nature de cette chose. Ce serait une simple tautologie. La majeure signifie : « Ce que clairement et distinctement nous

concevons appartenir à la nature de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité *de cette chose*. » Or cette proposition garantit la possibilité de tout ce que nous concevons clairement et distinctement. Si l'on réclame un autre critère de possibilité, qui serait comme une raison suffisante du côté de l'objet, nous avouons notre ignorance, comme l'impuissance de l'entendement à atteindre cette raison⁷.

Il semble que Descartes pressente le sens de l'objection, et pourtant ne le comprenne pas ou ne veuille pas le comprendre. On lui reproche de ne pas avoir démontré la possibilité de la nature d'un être dont l'« *infiniment parfait* » ne peut être que le propre. Une telle démonstration, peut-être, n'est pas possible elle-même : mais en ce cas, l'argument ontologique n'est pas concluants. De toute manière, l'infiniment parfait ne nous fait rien connaître de la nature de l'être auquel il appartient. Si Descartes pense avoir résolu toutes les difficultés dans la majeure, c'est d'abord parce qu'il confond la nature de Dieu avec un propre : il pense alors que la conception claire et distincte du propre suffit à garantir la possibilité de la *nature* correspondante. Sans doute arrive-t-il à Descartes d'opposer l'aspect sous lequel Dieu est présenté dans l'Écriture (« façons de parler... qui contiennent bien quelque vérité, mais seulement en tant qu'elle est rapportée aux hommes ») et l'aspect sous lequel Dieu apparaît lui-même à la lumière naturelle⁹. Mais ainsi, il oppose seulement des propres d'une espèce à ceux d'une autre. Concernant un être qui a pour propriété rationnelle d'être infiniment parfait, la question subsiste entièrement : un tel être est-il possible ? Si l'on demande enfin pourquoi Descartes, de son point de vue, peut identifier le propre avec la nature de Dieu, nous croyons que, là encore, la raison en est dans sa manière d'invoquer l'éminence et l'analogie. Descartes rappelle que, « des choses que nous concevons être en Dieu et en nous », aucune n'est *univoque*¹⁰. Or, précisément dans la mesure où l'on admet une inégalité foncière entre les formes d'être, l'infiniment parfait peut désigner une forme supérieure qui se confond avec la nature de Dieu. Définissant Dieu, Descartes donne une liste de propriétés : « Par le nom de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute-connaissante, toute-puissante¹¹... » C'est dans la brume de leur éminence que ces propriétés, considérées toutes ensemble, peuvent paraître assimilables à une nature simple.

Chez Leibniz, deux thèmes sont profondément liés : l'infiniment parfait ne suffit pas à constituer la nature de Dieu ; l'idée claire et distincte ne suffit pas à garantir sa propre réalité, c'est-à-dire la possibilité de son objet. Les deux thèmes se rejoignent dans l'exigence d'une raison suffisante ou d'une définition réelle. Infini et parfait sont seulement des marques distinctives ; la connaissance claire et distincte que nous en avons ne nous apprend nullement si ces caractères sont compatibles ; peut-être y a-t-il contradiction dans l'*ens perfectissimum* comme dans « le plus grand nombre » ou « la plus grande vitesse ». L'essence d'un tel être est seulement

conjecturée ; toute définition de Dieu par la simple perfection reste donc une définition nominale. D'où la critique extrême de Leibniz : Descartes en général ne dépasse pas Hobbes, il n'y a pas de raisons de se fier à des critères de la conscience psychologique (le clair et le distinct), plutôt qu'à de simples combinaisons de mots¹². Il semble, que dans un tout autre contexte, ces thèmes sont aussi ceux de Spinoza. On ne s'étonnera pas qu'il y ait des points communs fondamentaux dans la réaction anticartésienne de la fin du XVII^e siècle. Selon Spinoza, l'infiniment parfait n'est qu'un propre. Cette propriété ne nous apprend rien sur la nature de l'être auquel elle appartient ; elle ne suffit pas à démontrer que cet être n'enveloppe pas contradiction. Tant qu'une idée claire et distincte n'est pas saisie comme « adéquate », on pourra douter de sa réalité comme de la possibilité de son objet. Tant qu'on ne donne pas une définition réelle, portant sur l'essence d'une chose et non sur des *propria*, on reste dans l'arbitraire de ce qui est simplement conçu, sans rapport avec la réalité de la chose telle qu'elle est hors de l'entendement¹³. Chez Spinoza non moins que chez Leibniz, il semble donc que la raison suffisante fasse valoir ses exigences. Spinoza posera l'adéquation comme raison suffisante de l'idée claire et distincte, l'absolument infini comme raison suffisante de l'infiniment parfait. La preuve ontologique chez Spinoza ne portera plus sur un être indéterminé qui serait infiniment parfait, mais sur l'absolument infini, déterminé comme ce qui consiste en une infinité d'attributs. (L'infiniment parfait sera seulement le mode de chacun de ces attributs, la modalité de l'essence exprimée par chaque attribut.)

Toutefois, si notre hypothèse est juste, on est en droit de s'étonner de la manière dont Spinoza démontre *a priori* que l'absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, existe nécessairement¹⁴. Une première démonstration dit : S'il n'existait pas, ce ne serait pas une substance, puisque toute substance existe nécessairement. Seconde démonstration : Si l'être absolument infini n'existait pas, il devrait y avoir une raison de cette non-existence ; cette raison devrait être interne, l'absolument infini devrait donc impliquer contradiction ; « or il est absurde d'affirmer cela de l'être absolument infini et souverainement parfait ». Il est clair que ces raisonnements procèdent encore par l'infiniment parfait. L'absolument infini (substance consistant en une infinité d'attributs) existe nécessairement, sinon ce ne serait pas une substance ; sinon il ne serait pas infiniment parfait. Mais le lecteur est en droit de réclamer une démonstration plus profonde, et préalable. Il faut démontrer qu'une substance, qui existe nécessairement, a pour nature de consister en une infinité d'attributs ou, ce qui revient au même, que l'infiniment parfait a pour raison l'absolument infini.

Mais ce que le lecteur est en droit de demander, Spinoza l'a précisément fait. L'idée selon laquelle, dans l'*Éthique*, Spinoza « s'installe » en Dieu et « commence » par Dieu, n'est qu'une idée approximative, littéralement

inexacte. Nous verrons d'ailleurs que, selon Spinoza, il est tout à fait impossible de *partir* de l'idée de Dieu. La démonstration de l'existence de Dieu apparaît dans la 11^e proposition. Or les dix premières ont montré ceci : *la distinction numérique n'étant pas réelle, toute substance réellement distincte est illimitée et infiniment parfaite ; inversement, la distinction réelle n'étant pas numérique, toutes les substances infiniment parfaites composent une substance absolument infinie dont elles sont les attributs ; l'infiniment parfait est donc le propre de l'absolument infini, et l'absolument infini, la nature ou raison de l'infiniment parfait*. D'où l'importance de ces premières démonstrations, qui n'ont rien d'hypothétique. D'où l'importance des considérations sur la distinction numérique et la distinction réelle. C'est seulement à ces conditions que la proposition 11 est en droit de conclure : la substance absolument infinie, n'impliquant pas contradiction, existe nécessairement ; si elle n'existait pas, elle n'aurait pas pour propriété l'infiniment parfait, pas plus qu'elle ne serait une substance.

Le plan du début de l'*Éthique* est donc le suivant : 1^o) *Définitions 1-5* : ce sont de simples définitions nominales, nécessaires au mécanisme des démonstrations futures ; 2^o) *Définition 6* : c'est la définition réelle de Dieu, comme Être absolument infini, c'est-à-dire « substance consistant en une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie ». Cette définition reprend les termes substance et attribut, pour leur donner un statut réel. Mais que cette définition soit elle-même réelle ne signifie pas qu'elle montre immédiatement la possibilité de son objet. Pour qu'une définition soit réelle, il suffit qu'on puisse démontrer la possibilité de l'objet tel qu'il est défini. On prouve en même temps la réalité ou vérité de la définition ; 3^o) *Propositions 1-8*, première étape de la démonstration de la réalité de la définition : la distinction numérique n'étant pas réelle, chaque attribut réellement distinct est infiniment parfait, chaque substance qualifiée est unique, nécessaire et infinie. Cette série, évidemment, doit s'appuyer seulement sur les cinq premières définitions ; 4^o) *Propositions 9 et 10*, seconde étape : la distinction réelle n'étant pas numérique, les attributs distincts ou substances qualifiées forment une seule et même substance ayant toutes les qualifications, c'est-à-dire tous les attributs. Cette seconde série s'achève dans le scolie de 10 ; celui-ci constate qu'une substance absolument infinie n'implique pas contradiction. La définition 6 est donc une définition réelle¹⁵ ; 5^o) *Proposition 11* : l'absolument infini existe nécessairement ; sinon il ne pourrait pas être une substance, il ne pourrait pas avoir comme propriété l'infiniment parfait.

Une contre-épreuve serait donnée par l'examen du *Court Traité*. Car ce qu'on dit à tort de l'*Éthique* s'applique bien au *Court Traité* : celui-ci commence par Dieu, s'installe dans l'existence de Dieu. Spinoza, à ce moment, croyait encore qu'il était possible de partir d'une idée de Dieu. L'argument a priori reçoit donc une première formulation entièrement conforme à l'énoncé de Descartes¹⁶. Mais, ainsi, l'argument se meut tout

entier dans l'infiniment parfait, et ne nous donne aucun moyen de connaître la nature de l'être correspondant. Telle qu'elle est placée en tête du *Court Traité*, la preuve ontologique ne sert strictement à rien. Aussi voit-on Spinoza y joindre un second énoncé fort obscur (« L'existence de Dieu est essence »)¹⁷. Nous croyons que cette formule, prise littéralement, ne peut s'interpréter que du point de vue de l'absolument infini, non plus de l'infiniment parfait. En effet, pour que l'existence de Dieu soit essence, il faut que les mêmes « attributs » qui constituent son essence constituent en même temps son existence. C'est pourquoi Spinoza joint une note explicative, anticipant sur la suite du *Court Traité*, et invoquant déjà les attributs d'une substance absolument infinie : « À la nature d'un être qui a des attributs infinis appartient un attribut qui est Être¹⁸. » Les différences du *Court Traité* avec l'*Éthique* nous semblent les suivantes : 1^o Le *Court Traité* commence par « Que Dieu est », avant toute définition réelle de Dieu. Il ne dispose donc en droit que de la preuve cartésienne. Alors, il est forcé de juxtaposer à l'énoncé orthodoxe de cette preuve un tout autre énoncé qui anticipe sur le second chapitre (« Ce que Dieu est ») ; 2^o Au lieu de juxtaposer deux énoncés, l'un procédant par l'infiniment parfait, l'autre par l'absolument infini, l'*Éthique* propose une preuve qui procède encore par l'infiniment parfait, mais qui est tout entière subordonnée à la position préalable et bien fondée de l'absolument infini. Alors le deuxième énoncé du *Court Traité* perd sa nécessité, en même temps que son caractère obscur et désordonné. Il aura son équivalent dans l'*Éthique* : mais non plus comme preuve de l'existence, simplement comme preuve de l'immutabilité de Dieu¹⁹.

À ce point, nous ne pouvons faire aucune différence entre les exigences de Leibniz et celles de Spinoza : même réclamation d'une définition réelle pour Dieu, d'une nature ou raison pour l'infiniment parfait. Même subordination de la preuve ontologique à une définition réelle de Dieu, et à la démonstration que cette définition est bien réelle. On s'étonnera d'autant plus de la manière dont Leibniz raconte l'histoire. Nous disposons de deux textes à cet égard. D'abord une note jointe au manuscrit *Quod Ens perfectissimum existit*, où Leibniz parle de ses entrevues avec Spinoza de 1676 : « J'ai montré à Spinoza, lorsque j'étais à La Haye, cette argumentation qu'il jugea solide. Comme il l'avait d'abord contredite, j'écrivis et lui lus ce feuillet²⁰. » D'autre part les annotations de Leibniz concernant l'*Éthique* : il reproche à la définition 6 de *ne pas* être une définition réelle. Elle ne montre pas l'équivalence des termes « absolument infini » et « consistant en une infinité d'attributs » ; elle ne montre pas la compatibilité des attributs entre eux ; elle ne montre pas la possibilité de l'objet défini²¹. Ou bien Leibniz veut dire que la définition 6 ne montre pas immédiatement la possibilité du défini ; mais Leibniz lui-même ne croit pas

plus que Spinoza à l'existence d'une telle intuition de Dieu. Ou bien il veut dire que Spinoza ne s'est pas aperçu qu'il fallait démontrer la réalité de la définition ; alors cette critique méconnaît entièrement le projet général de l'*Éthique* et le sens des dix premières propositions. En fait, si l'on considère les formules par lesquelles Leibniz démontre lui-même la possibilité de Dieu, on n'y verra au premier abord aucune différence avec celles de Spinoza.

Suivant Leibniz, Dieu est possible, parce que l'infiniment parfait est le propre d'un « Être absolu », qui renferme en soi tous les « attributs », « toutes les formes simples absolument prises », toutes les « natures qui sont susceptibles du dernier degré », « toutes les qualités positives exprimant une chose sans aucune limite²² ». Comment ces formes suffisent-elles à démontrer la possibilité de Dieu ? Chacune est simple et irréductible, conçue par soi, *index sui*. Leibniz dit : c'est leur disparité même qui assure leur compatibilité (l'impossibilité de leur contradiction) ; c'est leur compatibilité qui assure la possibilité de l'Être auquel elles appartiennent. Rien n'oppose ici Leibniz et Spinoza. Tout leur est commun littéralement, y compris l'utilisation de l'idée d'expression, y compris la thèse selon laquelle les formes expressives sont « la source des choses ». À cet égard au moins, Leibniz ne pouvait rien apprendre à Spinoza. Nous devons penser que Leibniz ne rapporte pas exactement la conversation de La Haye. Ou bien Spinoza écouta, et parla peu, constatant à part soi la coïncidence des idées de Leibniz avec les siennes. Ou bien le désaccord se déclara, mais portant sur la manière respective dont chacun interprétait les formes ou qualités positives infinies. Car Leibniz conçoit celles-ci comme de premiers possibles dans l'entendement de Dieu. D'autre part ces premiers possibles, « notions absolument simples », échappent à notre connaissance : nous savons qu'ils sont nécessairement compatibles, sans savoir ce qu'ils sont. Ils semblent antérieurs et supérieurs à toute relation logique : la connaissance atteint seulement des « notions relativement simples » qui servent de termes à notre pensée, et dont, peut-être, on dirait au mieux qu'elles symbolisent avec les premiers simples²³. Par là Leibniz échappe à la nécessité absolue qu'il dénonce comme le danger du spinozisme : il empêche la nécessité « métaphysique » de sortir de Dieu et de se communiquer aux créatures. Il introduit une espèce de finalité, un principe du maximum, dans la preuve ontologique elle-même. Dès ses rencontres avec Spinoza, Leibniz pense que la nécessité absolue est l'ennemi. Mais, inversement, Spinoza ne pouvait-il penser que, pour sauver les créatures et la création, Leibniz conservait toutes les perspectives de l'éminence, de l'analogie, du symbolisme en général ? Peut-être Leibniz ne dépasse-t-il qu'en apparence l'infiniment parfait, peut-être n'atteint-il qu'en apparence une nature ou raison.

Spinoza pense que la définition de Dieu telle qu'il la donne est une définition réelle. Par démonstration de la réalité de la définition, il faut

entendre une véritable genèse de l'objet défini. Tel est le sens des premières propositions de l'*Éthique* : *non pas hypothétique, mais génétique*. Parce que les attributs sont réellement distincts, irréductibles les uns aux autres, ultimes dans leur forme respective ou dans leur genre, parce que chacun est conçu par soi, ils ne peuvent pas se contredire. Ils sont nécessairement compatibles, et la substance qu'ils forment est possible. « Il est de la nature de la substance que chacun de ses attributs soit conçu par soi, puisque tous les attributs qu'elle possède ont toujours été en même temps en elle, et que l'un n'a pu être produit par l'autre, mais que chacun exprime la réalité ou l'être de la substance. Il s'en faut donc de beaucoup qu'il soit absurde d'attribuer plusieurs attributs à une seule et même substance²⁴. » Avec les attributs nous atteignons les éléments premiers et substantiels, notions irréductibles de la substance unique. Apparaît ici l'idée d'une constitution logique de la substance, « composition » qui n'a rien de physique. L'irréductibilité des attributs non seulement prouve mais constitue la non-impossibilité de Dieu comme substance unique ayant tous les attributs. Il ne peut y avoir contradiction qu'entre termes dont l'un, au moins, n'est pas conçu par soi. Et la compatibilité des attributs ne se fonde pas, chez Spinoza, dans une région de l'entendement divin supérieure aux relations logiques elles-mêmes, mais *dans une logique propre à la distinction réelle*. C'est la nature de la distinction réelle entre attributs qui exclut toute division de substances ; c'est cette nature de la distinction réelle qui conserve aux termes distincts toute leur positivité respective, interdisant de les définir en opposition l'un avec l'autre, et les rapportant tous à une même substance indivisible. Spinoza semble être celui qui va le plus loin dans la voie de cette nouvelle logique : logique de l'affirmation pure, de la qualité illimitée, et, par là, de la totalité inconditionnée qui possède toutes les qualités, c'est-à-dire logique de l'absolu. Les attributs doivent être compris comme les éléments de cette composition dans l'absolu.

Les attributs comme expressions ne sont pas seulement des « miroirs ». La philosophie expressionniste nous rapporte deux métaphores traditionnelles : celle du miroir qui reflète ou réfléchit une image, mais aussi celle du germe qui « exprime » l'arbre tout entier. Les attributs sont l'un et l'autre, suivant le point de vue où l'on se place. D'une part, l'essence se réfléchit et se multiplie dans les attributs, les attributs sont des miroirs dont chacun exprime en son genre l'essence de la substance : ils renvoient nécessairement à l'entendement, comme les miroirs à l'œil qui voit l'image. Mais, aussi bien, l'exprimé est enveloppé dans l'expression, comme l'arbre dans le germe : l'essence de la substance est moins réfléchie dans les attributs que constituée par les attributs qui l'expriment ; les attributs sont moins des miroirs que des éléments dynamiques ou génétiques.

La nature de Dieu (*nature naturante*) est expressive. Dieu s'exprime dans

les fondements du monde, qui forment son essence, avant de s'exprimer dans le monde. Et l'expression n'est pas manifestation sans être aussi constitution de Dieu lui-même. La Vie, c'est-à-dire l'expressivité, est portée dans l'absolu. Il y a dans la substance une unité du divers, dans les attributs une diversité actuelle de l'Un : la distinction réelle s'applique à l'absolu, parce qu'elle réunit ces deux moments et les rapporte l'un à l'autre. Aussi ne suffit-il pas de dire que Spinoza privilégie l'*Ens necessarium* sur l'*Ens perfectissimum*. En vérité, l'essentiel, c'est l'*Ens absolutum*. *Perfectissimum* est seulement un propre, propre dont on part comme de la modalité de chaque attribut. *Necessarium* est encore un propre, propre auquel on arrive comme à la modalité de la substance ayant tous les attributs. Mais entre les deux, se fait la découverte de la nature ou de l'absolu : substance à laquelle on rapporte la pensée, l'étendue, etc., toutes les formes d'être univoques. C'est pourquoi, dans ses lettres, Spinoza insiste sur la nécessité de ne pas perdre de vue la définition 6, d'y revenir constamment²⁵. Cette définition est la seule qui nous livre une nature, cette nature est la nature expressive de l'absolu. Revenir à cette définition n'est pas seulement la garder dans sa mémoire, mais y revenir comme à une définition dont, entre-temps, on a démontré qu'elle était réelle. Et cette démonstration n'est pas comme une opération de l'entendement qui resterait extérieure à la substance ; elle se confond avec la vie de la substance elle-même, avec la nécessité de sa constitution a priori.

« Quand je définis Dieu : l'Être souverainement parfait, comme cette définition n'exprime pas une cause efficiente (j'entends une cause efficiente tant interne qu'externe), je ne pourrai en déduire toutes les propriétés de Dieu. Au contraire, quand je définis Dieu : un Être, etc. (voir *Éthique*, partie I, définition 6)²⁶. » Telle est la transformation de la preuve a priori : Spinoza dépasse l'infiniment parfait vers l'absolument infini, dans lequel il découvre la Nature ou Raison suffisante. Cette démarche aboutit à une seconde triade de la substance. 1^o) toutes les formes d'être sont égales et également parfaites, il n'y a pas d'inégalité de perfection entre les attributs ; 2^o) chaque forme est donc illimitée, chaque attribut exprime une essence infinie ; 3^o) toutes les formes appartiennent donc à une seule et même substance, tous les attributs s'affirment également sans limitation d'une substance absolument infinie. La première triade était : attribut-essence-substance. La seconde : parfait-infini-absolu. La première se fondait sur un argument polémique : la distinction réelle ne peut pas être numérique. Et sur un argument positif : la distinction réelle est une distinction formelle entre attributs qui s'affirment d'une seule et même substance. La seconde triade a pour argument polémique : les propres ne constituent pas une nature. Et pour argument positif : tout est perfection dans la nature. Il n'y a pas de « nature » à laquelle manque quelque chose ; toutes les formes d'être s'affirment sans limitation, donc s'attribuent à quelque chose d'absolu, l'absolu dans sa nature étant infini sous toutes les formes. La triade de

l'absolu complète ainsi celle de la substance : elle la relaie, nous menant à la découverte d'une troisième et dernière détermination de Dieu.

1. CT, I, ch. 2, 2-5 (et notes 2 et 3). É, I, 8, dem.
2. CT, Appendice II, 11.
3. CT, I, ch. 2, 6. Qu'il n'y ait pas « deux substances égales » ne contredit pas l'égalité des attributs : les deux thèmes s'impliquent.
4. DESCARTES, *Méditation III*, AT IX, p. 38, p. 40.
5. *Réponses aux premières objections*, AT IX, p. 91.
6. Les premiers textes de Leibniz, à cet égard, sont de 1672 (*Leibnitiana*, éd. Jagodinsky, p. 112). Cf. aussi la note de 1676, *Quod ens perfectissimum existit* (Gerhardt VII, p. 261).
7. *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, p. 118 : « ... Ou bien vous feignez quelque autre possibilité, de la part de l'objet même, laquelle, si elle ne convient pas avec la précédente, ne peut jamais être connue par l'entendement humain... »
8. Telle semble être la position des auteurs des secondes objections (cf. AT, IX, p. 101).
9. *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, p. 112.
10. *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, p. 108. C'est un des principes fondamentaux du thomisme : *De Deo et creaturis nil univoce praedicatur*.
11. *Méditation III*, AT, IX, p. 36.
12. Cf. LEIBNIZ, *Lettre à la princesse Élisabeth*, 1678, et *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, 1684.
13. Sur le caractère nominal d'une définition de Dieu par l'infiniment parfait, cf. *Lettre 60*, à *Tschirnhaus* (III, p. 200).
14. É, I, 11, les deux premières démonstrations.
15. É, I, 10, sc. : « Il s'en faut de beaucoup qu'il soit absurde d'attribuer plusieurs attributs à une seule substance... »
16. CT, I, ch. 1, 1.
17. CT, I, ch. 1, 2 (Sur l'ambiguïté de la formule et sa traduction, cf. la note d'Appuhn, éd. Garnier, p. 506).
18. CT, I, ch. 1, 2, note 2.

19. É, I, 20, dem. et cor.
20. Cf. G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza* (NRF, 1946), pp. 66-70.
21. LEIBNIZ, *Ad Éthicam...* (Gerhardt, I), pp. 139-152.
22. Cf. *Quod ens...*, *Lettre à la princesse Élisabeth*, *Méditations sur la connaissance...*
23. Cf. LEIBNIZ, *Elementa calculi*, *Plan de la science générale*, *Introductio ad Encyclopaediam Arcanam* (éd. Conturat). Sur les absolument simples, qui sont de purs « disparates », antérieurs aux relations logiques, cf. M. GUÉROULT, « La Constitution de la substance chez Leibniz » (*Revue de métaphysique et de morale*, 1947).
24. É, I, 10, sc.
25. *Lettre 2*, à Oldenburg (III, p. 5) ; *Lettre 4*, à Oldenburg (III, pp. 10-11) ; *Lettres 35 et 36*, à Hudde (III, pp. 129-132).
26. *Lettre 60*, à Tschirnhaus (III, p. 200).

CHAPITRE V

LA PUISSANCE

Dans toutes les critiques de Leibniz contre Descartes, un thème revient constamment : Descartes va « trop vite ». Descartes a cru que la considération de l'infiniment parfait suffisait dans l'ordre de l'être, que la possession d'une idée claire et distincte suffisait dans l'ordre de la connaissance, que l'examen des quantités de réalité ou de perfection suffisait à nous faire passer de la connaissance à l'être. Leibniz aime à retourner contre Descartes l'accusation de précipitation. Toujours Descartes est entraîné, par sa rapidité, à confondre le relatif avec l'absolu¹. Si nous cherchons encore ce qu'il y a de commun dans la réaction anticartésienne, nous voyons que Spinoza, de son côté, s'en prend à la *facilité* chez Descartes. La complaisance de Descartes à faire un usage philosophique des notions de « facile » et de « difficile » avait inquiété déjà beaucoup de ses contemporains. Quand Spinoza se heurte à l'emploi cartésien du mot facile, il perd sa sérénité de professeur qui s'était promis d'exposer les *Principes* sans rien dire qui en différât de « la largeur d'un ongle » ; il manifeste même une sorte d'indignation². Sans doute n'est-il pas le premier à dénoncer cette facilité, pas plus que Leibniz n'est le premier à dénoncer cette rapidité. Mais c'est avec Leibniz et avec Spinoza que la critique prend son aspect le plus complet, le plus riche et le plus efficace.

Descartes donne deux énoncés de la preuve a posteriori de l'existence de Dieu : Dieu existe, parce que son idée est en nous ; et aussi parce que nous-mêmes, qui avons son idée, existons. La première démonstration se fonde immédiatement sur la considération des quantités de perfection ou de réalité. Une cause doit avoir au moins autant de réalité que son effet ; la cause d'une idée doit avoir au moins autant de réalité formelle que cette idée contient de réalité objective. Or j'ai l'idée d'un être infiniment parfait (c'est-à-dire une idée qui contient « plus de réalité objective qu'aucune autre »)³. La seconde démonstration est plus complexe, parce qu'elle procède d'une hypothèse absurde : Si j'avais le pouvoir de me produire, il me serait encore plus facile de me donner les propriétés dont j'ai l'idée ; et il ne me serait pas plus difficile de me conserver que de me produire ou de me créer⁴. Cette fois, le principe est : Qui peut le plus peut le moins. « Ce qui peut faire le plus ou le plus difficile peut aussi faire le moins⁵. » Or s'il est plus difficile de créer ou de conserver une substance que de créer ou de

conserver des propriétés, c'est parce que la substance a plus de réalité que les propriétés elles-mêmes. On objectera que la substance se confond avec ses propriétés considérées collectivement. Mais « distributivement », les attributs sont comme les parties d'un tout ; c'est en ce sens qu'ils sont plus faciles à produire. On objecte en second lieu que la comparaison ne peut pas se faire entre une substance (par exemple finie) et les attributs d'une autre substance (par exemple infinie). Mais précisément, si j'avais le pouvoir de me produire comme substance, les perfections dont j'ai l'idée feraient partie de moi-même, il me serait donc plus facile de me les donner que de me produire ou de me conserver tout entier. On objecte enfin qu'une cause déterminée, destinée par nature à produire tel effet, ne peut pas produire « plus facilement » un autre effet, même de quantité moindre. Mais, du point de vue d'une cause première, les quantités de réalité qui correspondent aux attributs et aux modes entrent dans des rapports de tout à partie qui permettent de déterminer le plus et le moins, le plus difficile et le plus facile⁶.

Il est clair qu'un même argument anime les deux démonstrations. Ou bien Descartes rapporte des quantités de réalité objective à des quantités de réalité formelle, ou bien il fait entrer les quantités de réalité dans des rapports de tout à partie. L'ensemble de la preuve a posteriori procède en tout cas par examen des quantités de réalité ou de perfection prises en tant que telles. Quand Spinoza expose Descartes, il ne se retient pas d'attaquer la seconde démonstration ; il retrouve ou reprend les objections contre la notion de « facile ». Mais la manière dont il le fait laisse penser que, lorsqu'il parle pour son compte, il n'a pas plus d'indulgence pour la première démonstration. En effet, l'on trouve dans l'œuvre de Spinoza beaucoup de versions d'une preuve a posteriori de l'existence de Dieu. Nous croyons qu'elles ont toutes quelque chose de commun, les unes enveloppant une critique de la première démonstration cartésienne, les autres enveloppant une critique de la seconde, *mais toutes ayant pour but de substituer un argument des puissances à l'argument des quantités de réalité*. Tout se passe comme si, de façons très diverses, Spinoza suggérerait toujours une même critique : Descartes a pris le relatif pour l'absolu. Dans la preuve a priori, Descartes a confondu l'absolu avec l'infiniment parfait ; mais l'infiniment parfait n'est qu'un relatif. Dans la preuve a posteriori, Descartes prend la quantité de réalité ou de perfection pour un absolu ; mais celle-ci encore n'est qu'un relatif. L'absolument infini comme raison suffisante et nature de l'infiniment parfait ; la puissance comme raison suffisante de la quantité de réalité : telles sont les transformations corrélatives que Spinoza fait subir aux preuves cartésiennes.

Le *Court Traité* ne contient aucune trace du deuxième énoncé cartésien ; mais il conserve le premier, dans des termes semblables à ceux de

Descartes : « Si une idée de Dieu est donnée, la cause de cette idée doit exister formellement et contenir en elle tout ce que l'idée contient objectivement ; or une idée de Dieu est donnée⁷. » Toutefois, c'est la démonstration de ce premier énoncé qui se trouve profondément modifiée. On assiste à une multiplication de syllogismes, témoignant d'un état de la pensée de Spinoza, si obscur soit-il, où celui-ci tente déjà de dépasser l'argument de la quantité de réalité pour y substituer un argument fondé sur la puissance. Le raisonnement est le suivant : Un entendement fini n'a pas par lui-même « le pouvoir » de connaître l'infini, ni de connaître ceci plutôt que cela ; or il « peut » connaître quelque chose ; il faut donc qu'un objet existe formellement, qui le détermine à connaître ceci plutôt que cela ; et il « peut » concevoir l'infini ; il faut donc que Dieu lui-même existe formellement. En d'autres termes, Spinoza demande : pourquoi la cause de l'idée de Dieu doit-elle contenir formellement tout ce que cette idée contient objectivement ? C'est dire que l'axiome de Descartes ne le satisfait pas. L'axiome cartésien était : il doit y avoir « au moins autant » de réalité formelle dans la cause d'une idée que de réalité objective dans l'idée elle-même. (Ce qui suffisait à garantir qu'il n'y en avait pas « plus », dans le cas d'une quantité de réalité objective infinie). Or nous pouvons pressentir que Spinoza cherche une raison plus profonde. Le texte du *Court Traité* prépare déjà certains éléments qui feront partie d'un *axiome des puissances* : l'entendement n'a pas plus de puissance pour connaître que ses objets pour exister et agir ; la puissance de penser et de connaître ne peut pas être plus grande qu'une puissance d'exister nécessairement corrélatrice.

S'agira-t-il, à proprement parler, d'un *axiome* ? Un autre texte du *Court Traité*, certainement plus tardif, énonce : « Il n'y a aucune chose dont l'idée ne soit dans la chose pensante, et aucune idée ne peut être sans que la chose ne soit aussis. » Cette formule sera fondamentale dans tout le spinozisme. Pour autant qu'elle peut être démontrée, elle mène à l'égalité de deux puissances. Il est vrai que la première partie de la formule est difficilement démontrable, si l'on ne se donne pas déjà l'existence de Dieu. Mais la seconde partie se laisse aisément démontrer. Une idée qui ne serait pas l'idée de quelque chose d'existant n'aurait aucune distinction, ne serait pas l'idée de ceci ou de cela. Ou bien, meilleure démonstration à laquelle Spinoza arrivera : Connaître, c'est connaître par la cause, donc aucune chose ne peut être connue sans une cause qui la fait être, en existence ou en essence. De cet argument, on peut déjà conclure que la puissance de penser, dont participent toutes les idées, n'est pas supérieure à une puissance d'exister et d'agir dont toutes les choses participent. Et c'est l'essentiel, du point de vue d'une preuve *a posteriori*.

Nous avons une idée de Dieu ; nous devons donc affirmer une puissance infinie de penser comme correspondant à cette idée ; or la puissance de penser n'est pas plus grande que la puissance d'exister et d'agir ; nous devons donc affirmer une puissance infinie d'exister comme correspondant

à la nature de Dieu. De l'idée de Dieu, on n'infère plus immédiatement l'existence de Dieu ; *on passe par le détour des puissances* pour trouver, dans la puissance de penser, la raison de la réalité objective contenue dans l'idée de Dieu, et dans la puissance d'exister, la raison de la réalité formelle en Dieu lui-même. Le *Court Traité* nous semble déjà préparer les éléments d'une preuve de ce genre. Puis le *Traité de la réforme* en donne une formule explicite⁹. Mais c'est dans une lettre que Spinoza révèle le plus nettement ce qu'il cherchait depuis le *Court Traité* : substituer un axiome des puissances à l'axiome cartésien des quantités de réalité, jugé obscur. « La puissance de penser n'est pas plus grande pour penser que la puissance de la nature, pour exister et agir. C'est là un axiome clair et vrai, à partir duquel l'existence de Dieu suit de son idée, de manière très claire et efficace¹⁰. »

Nous devons remarquer toutefois que Spinoza parvient tardivement à la possession de son « axiome ». Bien plus, il ne lui donne pas son plein énoncé, lequel impliquerait une stricte égalité des deux puissances. Bien plus, il présente comme axiome une proposition qu'il sait démontrable en partie. À toutes ces ambiguïtés, il y a une raison. L'égalité des puissances est d'autant mieux démontrée qu'on part d'un Dieu déjà existant. Donc, à mesure que Spinoza parvient à une possession plus parfaite de cette formule d'égalité, il cesse de s'en servir pour établir a posteriori l'existence de Dieu ; il lui réserve un autre usage, un autre domaine. En effet, l'égalité des puissances jouera un rôle fondamental dans le livre II de l'*Éthique* ; mais ce rôle, elle l'aura comme facteur décisif dans la démonstration du parallélisme, une fois prouvée l'existence de Dieu.

On ne doit donc pas s'étonner que la preuve a posteriori de l'*Éthique* soit d'une autre espèce que celle du *Court Traité* et du *Traité de la réforme*. Elle n'en procède pas moins par la puissance. Mais elle ne passe plus par l'idée de Dieu, ni par une puissance de penser correspondante, pour conclure à une puissance infinie d'exister. Elle opère immédiatement dans l'existence, par la puissance d'exister. En ce sens l'*Éthique* se sert des indications que Spinoza donnait déjà dans sa version remaniée des *Principes*. Dans les *Principes*, Spinoza exposait la première démonstration cartésienne, sans commentaires ni corrections ; mais c'était la seconde démonstration qui se trouvait profondément remaniée. Spinoza s'en prenait violemment à l'emploi du mot « facile » chez Descartes. Il proposait un tout autre raisonnement : 1^o) Plus une chose a de réalité ou de perfection, plus grande est l'existence qu'elle enveloppe (existence possible correspondant aux degrés finis de perfection, existence nécessaire correspondant à l'infiniment parfait). 2^o) Qui a la *puissance* (*potentiam* ou *vim*) de se conserver n'a besoin d'aucune cause pour exister, non seulement pour exister « d'existence possible », mais « d'existence nécessaire ». Qui a la puissance de se conserver existe donc nécessairement. 3^o) Je suis imparfait, donc n'ai pas l'existence nécessaire, donc n'ai pas la puissance de me conserver ; je suis conservé par un autre, mais par un autre qui a nécessairement le pouvoir de se conserver

lui-même, donc qui existe nécessairement¹¹.

Dans le *Court Traité*, il n'y a pas trace du deuxième énoncé de Descartes ; le premier est conservé, mais démontré d'une tout autre façon. Dans l'*Éthique* au contraire, il n'y a plus trace du premier (précisément parce que l'argument des puissances est réservé maintenant pour un meilleur usage). Mais on trouve, dans l'*Éthique*, une version de la preuve a posteriori qui renvoie au second énoncé de Descartes, ne serait-ce que par les critiques implicites et les remaniements qu'elle propose. Spinoza dénonce ceux qui pensent que, plus il appartient à une chose, plus elle est difficile à produire¹². Mais il va plus loin que dans les *Principes*. L'exposé des *Principes* ne disait pas le plus important : l'existence, possible ou nécessaire, est elle-même puissance ; *la puissance est identique à l'essence elle-même*. C'est précisément parce que l'essence est puissance que l'existence possible (dans l'essence) est autre chose qu'une « possibilité ». L'*Éthique* présentera donc l'argument suivant : 1^o) Pouvoir exister, c'est puissance (il s'agit de l'existence possible enveloppée dans l'essence d'une chose finie). 2^o) Or un être fini existe déjà nécessairement (c'est-à-dire en vertu d'une cause extérieure qui le détermine à exister). 3^o) Si l'Être absolument infini n'existait pas nécessairement lui aussi, il serait moins puissant que les êtres finis : ce qui est absurde. 4^o) Mais l'existence nécessaire de l'absolument infini ne peut pas être en vertu d'une cause extérieure ; c'est donc par lui-même que l'être absolument infini existe nécessairement¹³. Ainsi fondée sur la puissance d'exister, la preuve a posteriori donne lieu à une nouvelle preuve a priori : plus il appartient de réalité ou de perfection à la nature d'une chose, plus elle a de puissance, c'est-à-dire de forces pour exister (*virium... ut existat*) ; « Dieu a donc par soi-même une puissance absolument infinie d'exister, et par suite il existe absolument¹⁴. »

L'argument de la puissance a donc deux aspects chez Spinoza, l'un renvoyant à la critique du premier énoncé de Descartes, l'autre à la critique du second. Mais dans les deux cas, et surtout dans le deuxième qui représente l'état définitif de la pensée de Spinoza, nous devons chercher la signification de cet argument. On attribue à un être fini une puissance d'exister comme identique à son essence. Sans doute un être fini n'existe-t-il pas par sa propre essence ou puissance, mais en vertu d'une cause externe. Il n'en a pas moins une puissance qui lui est propre, bien que cette puissance soit nécessairement effectuée sous l'action de choses extérieures. Raison de plus pour demander : à quelle condition attribuons-nous à un être fini, qui n'existe pas par soi, une *puissance d'exister et d'agir* identique à son essence¹⁵ ? La réponse de Spinoza semble être celle-ci : Nous affirmons cette puissance d'un être fini dans la mesure où nous considérons cet être comme la partie d'un tout, comme le mode d'un attribut, la modification d'une substance. Donc cette substance a pour son compte une puissance

infinie d'exister, d'autant plus de puissance qu'elle a plus d'attributs. Le même raisonnement vaut pour la puissance de penser : nous attribuons à une idée distincte une puissance de connaître, mais dans la mesure où nous considérons cette idée comme la partie d'un tout, le mode d'un attribut pensée, la modification d'une substance pensante qui, pour son compte, possède une puissance infinie de penser¹⁶.

Apparaît plus clairement comment la preuve a posteriori de l'*Éthique* donne lieu à une preuve a priori. Il suffit de constater que Dieu, ayant tous les attributs, possède a priori *toutes les conditions* sous lesquelles on affirme de quelque chose une puissance : il a donc une puissance « absolument infinie d'exister, il *existe* « absolument » et par soi. Bien plus, nous verrons que Dieu, ayant un attribut qui est la pensée, possède également une puissance absolue infinie de penser¹⁷. En tout ceci les attributs semblent avoir un rôle essentiellement dynamique. Non pas qu'ils soient eux-mêmes puissances. Mais, pris collectivement, ce sont les conditions sous lesquelles on attribue à la substance absolue une puissance absolument infinie d'exister et d'agir, identique à son essence formelle. Pris distributivement, ce sont les conditions sous lesquelles on attribue à des êtres finis une puissance identique à leur essence formelle, en tant que cette essence est contenue dans tel ou tel attribut. D'autre part, l'attribut pensée pris en lui-même est la condition sous laquelle on rapporte à la substance absolue une puissance absolument infinie de penser identique à son essence objective ; sous laquelle, aussi, on attribue aux idées une puissance de connaître identique à l'essence objective qui les définit respectivement. C'est en ce sens que les êtres finis sont conditionnés, étant nécessairement modifications de la substance ou modes d'un attribut ; la substance est comme la totalité inconditionnée, parce qu'elle possède ou remplit a priori l'infinité des conditions ; les attributs sont des conditions communes, communes à la substance qui les possède collectivement et aux modes qui les impliquent distributivement. Comme dit Spinoza, ce n'est pas par des attributs humains (bonté, justice, charité...) que Dieu « communique » aux créatures humaines les perfections qu'elles possèdent¹⁸. Au contraire, c'est par ses propres attributs que Dieu communique à toutes les créatures la puissance qui leur est propre.

Le *Traité politique* expose une preuve a posteriori de la même famille que celle des *Principes* et de l'*Éthique* ; les êtres finis n'existent et ne se conservent pas par leur propre puissance ; pour exister et se conserver, ils ont besoin de la puissance d'un être capable de se conserver soi-même et d'exister par soi ; la puissance par laquelle un être fini existe, se conserve et agit est donc la puissance de Dieu lui-même¹⁹. À certains égards, on pourrait croire qu'un tel texte tend à supprimer toute puissance propre aux créatures. Il n'en est rien. Tout le spinozisme s'accorde pour reconnaître aux êtres finis une puissance d'exister, d'agir et de persévérer ; et le contexte même du *Traité politique* souligne que les choses ont une puissance

propre, identique à leur essence et constitutive de leur « droit ». Spinoza ne veut pas dire qu'un être qui n'existe pas par soi n'a pas de puissance ; il veut dire qu'il n'a de puissance propre qu'en tant qu'il est la partie d'un tout, c'est-à-dire une partie de la puissance d'un être qui, lui, existe par soi. (Toute la preuve a posteriori repose sur ce raisonnement, qui va du conditionné à l'inconditionné.) Spinoza dit, dans l'*Éthique* : la puissance de l'homme est « une partie de la puissance infinie de Dieu²⁰ ». Mais la partie se révèle irréductible, degré de puissance original et distinct de tous les autres. Nous sommes une partie de la puissance de Dieu, mais précisément dans la mesure où cette puissance est « expliquée » par notre essence elle-même²¹. La participation chez Spinoza sera toujours pensée comme une participation des puissances. Mais jamais la participation des puissances ne supprime la distinction des essences. Jamais Spinoza ne confond une essence de mode et une essence de substance : ma puissance reste ma propre essence, la puissance de Dieu reste sa propre essence, au moment même où ma puissance est une partie de la puissance de Dieu²².

Comment est-ce possible ? Comment concilier la distinction des essences et la participation des puissances ? Si la puissance ou l'essence de Dieu peut être « expliquée » par une essence finie, c'est parce que les attributs sont des formes communes à Dieu dont ils constituent l'essence, et aux choses finies dont ils contiennent les essences. La puissance de Dieu se divise ou s'explique dans chaque attribut suivant les essences comprises dans cet attribut. *C'est en ce sens que le rapport tout-partie tend à se confondre avec le rapport attribut-mode, substance-modification.* Les choses finies sont des parties de la puissance divine parce qu'elles sont les modes des attributs de Dieu. Mais la réduction des « créatures » à l'état de modes, loin de leur retirer toute puissance propre, montre au contraire comment une part de puissance leur revient en propre, conformément à leur essence. L'identité de la puissance et de l'essence s'affirme également (sous les mêmes conditions) des modes et de la substance. Ces conditions sont les attributs, par lesquels la substance possède une toute-puissance identique à son essence, sous lequel les modes possèdent une part de cette puissance, identique à leur essence. C'est pourquoi les modes, impliquant ces mêmes attributs qui constituent l'essence de Dieu, sont dits « expliquer » ou « exprimer » la puissance divine²³. Réduire les choses à des modes d'une substance unique n'est pas un moyen d'en faire des apparences, des fantômes, comme Leibniz le croyait ou feignait de le croire, mais au contraire le seul moyen, selon Spinoza, d'en faire des êtres « naturels », doués de force ou de puissance.

L'identité de la puissance et de l'essence signifie ceci : la puissance est toujours acte ou, du moins, en acte. Une longue tradition théologique affirmait déjà l'identité de la puissance et de l'acte, non seulement en Dieu,

mais dans la nature²⁴. D'autre part, une longue tradition physique et matérialiste affirmait, dans les choses créées elles-mêmes, le caractère actuel de toute puissance : à la distinction de la puissance et de l'acte, on substituait la corrélation d'une puissance d'agir et d'une puissance de pâtir, toutes deux actuelles²⁵. Chez Spinoza les deux courants se rejoignent, l'un renvoyant à l'essence de la substance, l'autre à l'essence du mode. C'est que, dans le spinozisme, toute puissance entraîne un pouvoir d'être affecté qui lui correspond et en est inséparable. Or ce pouvoir d'être affecté est toujours et nécessairement rempli. À la *potentia* correspond une *aptitudo* ou *potestas* ; mais il n'y a pas d'aptitude ou de pouvoir qui ne soit effectués, donc pas de puissance qui ne soit actuelle²⁶.

Une essence de mode est puissance ; lui correspond dans le mode un certain pouvoir d'être affecté. Mais parce que le mode est une partie de la nature, son pouvoir est toujours rempli, soit par des affections produites par les choses extérieures (affections dites passives), soit par des affections qui s'expliquent par sa propre essence (affections dites actives). Ainsi la distinction de la puissance et de l'acte, au niveau du mode, disparaît au profit d'une corrélation entre deux puissances également actuelles, puissance d'agir et puissance de pâtir, qui varient en raison inverse, mais dont la somme est constante et constamment effectuée. C'est pourquoi Spinoza peut présenter la puissance du mode, tantôt comme un invariant identique à l'essence, puisque le pouvoir d'être affecté reste constant, tantôt comme sujette à des variations, puisque la puissance d'agir (ou force d'exister) « augmente » ou « diminue » suivant la proportion des affections actives qui contribuent à remplir ce pouvoir à chaque instant²⁷. Reste que le mode, de toute manière, n'a d'autre puissance qu'actuelle : à chaque instant il est tout ce qu'il peut être, sa puissance est son essence.

À l'autre pôle, l'essence de la substance est puissance. Cette puissance absolument infinie d'exister entraîne un pouvoir d'être affecté d'une infinité de façons. Mais cette fois, le pouvoir d'être affecté ne peut être rempli que par des affections actives. Comment la substance absolument infinie aurait-elle une puissance de pâtir, celle-ci supposant évidemment une limitation de la puissance d'agir ? Étant toute-puissante en elle-même et par elle-même, la substance est nécessairement capable d'une infinité d'affections, et cause active de toutes les affections dont elle est capable. Dire que l'essence de Dieu est puissance, c'est dire que Dieu produit une infinité de choses, en vertu de cette même puissance par laquelle il existe. *Il les produit donc comme il existe*. Cause de toutes choses « au même sens » que cause de soi, il produit toutes choses dans ses attributs, puisque ses attributs constituent à la fois son essence et son existence. Il ne suffira donc pas de dire que la puissance de Dieu est actuelle : elle est nécessairement active, elle est acte. L'essence de Dieu n'est pas puissance sans qu'une infinité de choses n'en découlent, et n'en découlent précisément dans ces attributs qui la constituent. Aussi bien les modes sont-ils les affections de Dieu ; mais

jamais Dieu ne pâtit de ses modes, il n'a d'affections qu'actives²⁸.

Toute essence est essence de quelque chose. On distinguera donc : l'essence comme puissance ; ce dont elle est l'essence ; le pouvoir d'être affecté qui lui correspond. Ce dont l'essence est l'essence, c'est toujours une quantité de réalité ou de perfection. Mais une chose a d'autant plus de réalité ou de perfection qu'elle peut être affectée d'un plus grand nombre de façons : *la quantité de réalité trouve toujours sa raison dans une puissance identique à l'essence*. La preuve a posteriori part de la puissance propre aux être finis : on cherche la condition sous laquelle un être fini a une puissance, on s'élève jusqu'à la puissance inconditionnée d'une substance absolument infinie. En effet, une essence d'être fini n'est puissance que par rapport à une substance dont cet être est le mode. Mais cette démarche a posteriori n'est qu'une façon, pour nous, d'arriver à une démarche a priori plus profonde. L'essence de la substance absolument infinie est toute-puissance, parce que la substance possède a priori toutes les conditions sous lesquelles on attribue la puissance à quelque chose. Or, s'il est vrai que les modes, en vertu de leur puissance, se disent par rapport à la substance, la substance, en vertu de la sienne, se dit en rapport avec les modes : elle n'a pas une puissance absolument infinie d'exister sans remplir, par une infinité de choses en une infinité de modes, le pouvoir d'être affecté qui correspond à cette puissance.

C'est en ce sens que Spinoza nous conduit à une dernière triade de la substance. Partant des preuves de la puissance, la découverte de cette triade occupe toute la fin du premier livre de *l'Éthique*. Elle se présente ainsi : l'essence de la substance comme puissance absolument infinie d'exister ; la substance comme *ens realissimum* existant par soi ; un pouvoir d'être affecté d'une *infinité de façons*, correspondant à cette puissance, nécessairement rempli par des affections dont la substance même est la cause active. Cette troisième triade vient prendre place à côté des deux précédentes. Elle ne signifie pas, comme la première, la nécessité d'une substance ayant tous les attributs ; ni, comme la seconde, la nécessité pour cette substance d'exister absolument. Elle signifie la nécessité, pour cette substance existante, de produire une infinité de choses. Et elle ne se contente pas de nous faire passer aux modes, elle s'applique ou se communique à eux. Si bien que le mode lui-même présentera la triade suivante : essence de mode comme puissance ; mode existant défini par sa quantité de réalité ou de perfection ; pouvoir d'être affecté d'un *grand nombre* de façons. Ainsi le premier livre de *l'Éthique* est comme le développement de trois triades, qui trouvent leur principe dans l'expression : la substance, l'absolu, la puissance.

1. LEIBNIZ, *Lettre à la princesse Élisabeth*, 1678 : « Il faut avouer que ces raisonnements [les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu] sont un peu suspects parce qu'ils vont trop vite et nous font violence sans nous éclairer. » Le thème « trop vite » revient constamment : contre Descartes, Leibniz invoque son propre goût pour l'esprit lent et pesant, son goût du continu qui interdit les « bonds », son goût des définitions réelles et des polysyllabismes, son goût pour un art d'inventer qui prend du temps. Quand Leibniz reproche à Descartes d'avoir cru que la quantité de mouvement se conservait, il faut voir dans cette critique un cas particulier (sans doute particulièrement important) d'une objection très générale : Descartes, dans tous les domaines, prend le relatif pour l'absolu, à force d'aller trop vite.

2. *PPD*, I, 7, sc. : « Je ne sais pas ce qu'il veut dire par là. Qu'appelle-t-il facile et difficile en effet?... L'araignée tisse facilement une toile que les hommes ne pourraient tisser sans de très grandes difficultés... »

3. DESCARTES, *Méditation III* et *Principes* I, 17-18.

4. *Méditation III* et *Principes*, I, 20-21 (le texte des *Principes*, toutefois, évite toute référence explicite aux notions de facile et de difficile).

5. *Abrégé géométrique des secondes réponses*, axiome 8, AT IX, p. 128.

6. Sur toutes ces objections faites à Descartes par certains de ses correspondants, et sur les réponses de Descartes, cf. l'*Entretien avec Burman*, et aussi la *Lettre 347*, à Mesland, AT, IV, p. 111.

7. *CT*, I, ch. 1, 3-9.

8. *CT*, II, ch. 20, 4, note 3.

9. *TRE*, 76 et note 2 : « Comme la source de la Nature... ne peut s'étendre dans l'entendement plus loin que dans la réalité..., on ne doit craindre aucune confusion au sujet de son idée... » ; « Si un tel être n'existait pas, il ne pourrait jamais être produit, et l'esprit pourrait comprendre plus que la Nature ne pourrait présenter. »

10. *Lettre 40*, à Jelles, mars 1667 (III, p. 142).

11. *PPD*, I, 7, lemmes 1 et 2, et démonstration de 7.

12. *É*, I, 11, sc.

13. *É*, I, 11 3^e dem.

14. *É*, I, 11, sc.

15. Sans doute Spinoza parle-t-il plus souvent d'un effort de persévérer dans l'être. Mais ce *conatus* est lui-même *potentia agendi*. Cf. *É*, III, 57, dem. : *potentia seu conatus*. *É*, III, définition générale des affects : *agendi potentia sive existendi vis*. *É*, IV, 29, dem. : *hominis potentia qua existet et operatur*.

16. *CT*, II, ch. 20, 4, note 3 : « Cette idée, isolée, considérée en dehors des autres idées, ne peut rien être de plus qu'une idée d'une certaine chose, et elle ne peut avoir une idée de cette chose ; attendu qu'une idée ainsi considérée, *n'étant qu'une partie*, ne peut avoir d'elle-même et de son objet aucune connaissance claire et distincte ; cela n'est possible qu'à la chose pensante qui, seule, est la Nature entière, car un fragment considéré en dehors du tout auquel il appartient ne peut, etc. ».

17. *É*, II, 5, dem.

18. *Lettre 21*, à Blyenbergh (III, p. 86).

19. *TP*, ch. 2, 2-3.

20. *É*, IV, 4, dem.

21. *É*, IV, 4, dem.

22. *É*, IV, 4, dem. : « La puissance de l'homme, en tant qu'elle s'explique par *son* essence actuelle, est une partie de la puissance infinie de Dieu ou de la Nature, c'est-à-dire de *son* essence. »

23. *É*, I, 36, dem.

24. L'identité de la puissance et de l'acte, au moins dans le Nous, est un thème fréquent du néo-platonisme. On le retrouve dans la pensée chrétienne aussi bien que dans la pensée juive. Nicolas de Cues en tire la notion de *Possess*, qu'il applique à Dieu (*Œuvres choisies*, Aubier éd., pp. 543-546 ; et M. de Gandillac, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, pp. 298-306). Cette identité de l'acte et de la puissance en Dieu, Bruno l'étend au « simulacre », c'est-à-dire à l'univers ou à la Nature (*Cause, Principe, Unité*, Alcan éd., 3^e dialogue).

25. Cette tradition trouve déjà un aboutissement chez Hobbes (cf. *De Corpore*, ch. X).

26. Spinoza parle souvent d'une *aptitude* du corps, qui correspond à sa puissance : le corps est apte (*aptus*) à agir et à pâtir (*É*, II, 13, sc.) ; il *peut* être affecté d'un grand nombre de façons (*É*, III, postulat 1), l'excellence de l'homme vient de ce que son corps est « apte au plus grand nombre de choses » (*É*, V, 39). D'autre part, une *potestas* correspond à la puissance de Dieu (*potentia*) ; Dieu peut être affecté d'une infinité de façons, et produit nécessairement toutes les affections dont il a le pouvoir (*É*, I, 35).

27. Sur les variations de la *vis existendi*, cf. *É*, III, déf. générale des affects.

28. *CT*, I, ch. 2, 22-25. *É*, I, 15, sc.

DEUXIÈME PARTIE

LE PARALLÉLISME
ET L'IMMANENCE

CHAPITRE VI

L'EXPRESSION DANS LE PARALLÉLISME

Pourquoi Dieu produit-il ? Le problème d'une raison suffisante de la production ne disparaît pas dans le spinozisme ; au contraire il gagne en urgence. Car la nature de Dieu est expressive en elle-même, comme nature naturante. Cette expression est tellement naturelle ou essentielle à Dieu qu'elle ne se contente pas de refléter un Dieu tout fait, mais forme une espèce de développement du divin, une constitution logique et génétique de la substance divine. Chaque attribut exprime une essence formelle ; toutes les essences formelles sont exprimées comme l'essence absolue d'une seule et même substance dont l'existence découle nécessairement ; cette existence elle-même est donc exprimée par les attributs. Ces moments sont les véritables moments de la substance ; l'expression est, en Dieu, la vie même de Dieu. Dès lors on ne pourra pas dire que Dieu produise le monde, l'univers ou la nature naturée, *pour s'exprimer*. Non seulement la raison suffisante doit être nécessaire, excluant tout argument de finalité, mais Dieu s'exprime en lui-même, dans sa propre nature, dans les attributs qui le constituent. Il n'a nul « besoin » de produire, ne manquant de rien. Il faut prendre à la lettre une métaphore de Spinoza qui montre que le monde produit n'ajoute rien à l'essence de Dieu : quand un artisan sculpte des têtes et des poitrines, puis joint une poitrine à une tête, cette addition n'ajoute rien à l'essence de la tête¹. Celle-ci garde la même essence, *la même expression*. Si Dieu s'exprime en lui-même, l'univers ne peut être qu'une expression au second degré. La substance s'exprime déjà dans les attributs qui constituent la nature naturante, mais les attributs s'expriment à leur tour dans les modes, qui constituent la nature naturée. Raison de plus pour demander : pourquoi ce second niveau ? Pourquoi Dieu produit-il un univers modal ?

Pour rendre compte a priori de la production, Spinoza invoque un premier argument. Dieu agit, ou produit, comme il se comprend (*seipsum intelligit*) : se comprenant nécessairement, il agit nécessairement². Un deuxième argument apparaît tantôt comme dépendant du premier, tantôt comme distinct et conjoint. Dieu produit comme il existe ; existant nécessairement, il produit nécessairement³.

Quel est le sens du premier argument ? Que signifie « se comprendre » ? Dieu ne conçoit pas des *possibilités* dans son entendement, mais comprend la nécessité de sa propre nature. L'entendement infini n'est pas le lieu des possibles, mais la forme de l'idée que Dieu a nécessairement de lui-même ou de sa propre essence. La science de Dieu n'est pas une science des possibles, mais la science que Dieu a de soi-même et de sa propre nature. Comprendre s'oppose donc à concevoir quelque chose comme possible. Mais comprendre, en ce sens, c'est déduire des propriétés à partir de ce qu'on appréhende comme nécessaire. Ainsi, à partir de la définition du cercle, nous déduisons plusieurs propriétés qui suivent réellement de cette définition. Dieu se comprend lui-même ; une infinité de propriétés s'ensuivent, qui tombent nécessairement sous l'entendement de Dieu. Dieu ne peut pas comprendre sa propre essence sans produire une infinité de choses, qui découlent de celle-ci *comme les propriétés découlent d'une définition*. On voit que, dans cet argument, les modes sont assimilés à des propriétés logiquement nécessaires qui suivent de l'essence de Dieu telle qu'elle est comprise. Quand Spinoza félicite certains Hébreux d'avoir entrevu que Dieu, l'entendement de Dieu et les choses comprises par lui étaient une seule et même chose, il veut dire à la fois que l'entendement de Dieu est la science que Dieu a de sa propre nature, et que cette science comprend une infinité de choses qui en découlent nécessairement⁴.

Mais pourquoi Dieu se comprend-il ? Il arrive à Spinoza de présenter cette proposition comme une sorte d'axiome⁵. Cet axiome renvoie à des conceptions aristotéliennes : Dieu se pense lui-même, il est lui-même objet de sa pensée, sa science n'a d'autre objet que lui-même. Tel est le principe qu'on oppose à l'idée d'un entendement divin qui penserait des « possibles ». Et beaucoup de commentateurs pouvaient réunir des arguments convaincants pour montrer que le Dieu d'Aristote, se pensant lui-même, pense aussi toutes les autres choses qui en découlent nécessairement : la tradition aristotélienne tendait ainsi vers un théisme, parfois même vers un panthéisme, identifiant le connaissant, la connaissance et le connu (les Hébreux invoqués par Spinoza sont des philosophes juifs aristotéliens).

Toutefois la théorie spinoziste de l'idée de Dieu est trop originale pour se fonder sur un simple axiome ou se réclamer d'une tradition. Que Dieu se comprenne lui-même, cela doit suivre de la nécessité de la nature divine⁶. Or, de ce point de vue, la notion d'expression joue un rôle déterminant. Dieu ne s'exprime pas sans se comprendre en tant qu'il s'exprime. Dieu ne s'exprime pas formellement dans ses attributs sans se comprendre objectivement dans une idée. L'essence de Dieu n'est pas exprimée dans les attributs comme essence formelle, sans être exprimée dans une idée comme essence objective. C'est pourquoi, dès la définition de l'attribut, Spinoza se réfère à un entendement capable de percevoir. Non pas que l'attribut soit « attribué » par l'entendement : le mot « percevoir » indique suffisamment

que l'entendement ne saisit rien qui ne soit dans la nature. Mais les attributs n'expriment pas l'essence de la substance sans se rapporter nécessairement à un entendement qui les comprend objectivement, c'est-à-dire qui perçoit ce qu'ils expriment. Ainsi l'idée de Dieu se trouve fondée dans la nature divine elle-même : parce que Dieu a pour nature une infinité d'attributs dont chacun « exprime » une essence infinie, il suit de cette nature expressive que Dieu se comprenne et, se comprenant, produise toutes les choses qui « tombent » sous un entendement infini⁷. Les expressions sont toujours des explications. Mais les explications faites par l'entendement sont seulement des perceptions. Ce n'est pas l'entendement qui explique la substance, mais les explications de la substance renvoient nécessairement à un entendement qui les comprend. Dieu se comprend nécessairement, comme il s'explique ou s'exprime.

Considérons le deuxième argument : Dieu produit comme il existe. Les modes, ici, ne sont plus assimilés à des propriétés logiques, mais plutôt à des affections physiques. Le développement autonome de cet argument est donc fondé sur la puissance : plus une chose a de puissance, plus elle peut être affectée d'un grand nombre de façons ; or nous avons démontré, soit a posteriori, soit a priori, que Dieu avait une puissance absolument infinie d'exister. Dieu a donc un pouvoir d'être affecté d'une infinité de façons, *potestas* qui correspond à sa puissance ou *potentia*. Ce pouvoir est nécessairement rempli, mais ne peut pas l'être par des affections qui viendraient d'autre chose que de Dieu ; donc Dieu produit nécessairement et activement une infinité de choses qui l'affectent d'une infinité de façons.

Que Dieu produise nécessairement nous dit en même temps comment il produit. Se comprenant comme substance composée d'une infinité d'attributs, existant comme substance composée d'une infinité d'attributs, Dieu agit comme il se comprend et comme il existe, donc *dans* ces attributs qui expriment à la fois son essence et son existence. Il produit une infinité de choses, mais « en une infinité de modes ». C'est-à-dire : les choses produites n'existent pas hors des attributs qui les contiennent. Les attributs sont les conditions univoques sous lesquelles Dieu existe, mais aussi sous lesquelles il agit. Les attributs sont des formes univoques et communes : ils se disent, sous la même forme, des créatures et du créateur, des produits et du producteur, constituant formellement l'essence de l'un, contenant formellement l'essence des autres. Le principe de la nécessité de la production renvoie donc à une double univocité. Univocité de la cause : Dieu est cause de toutes choses *au même sens* que cause de soi. Univocité des attributs : Dieu produit par et dans ces mêmes attributs qui constituent son essence. C'est pourquoi Spinoza poursuit une constante polémique : il ne cesse de montrer l'absurdité d'un Dieu qui produirait par des attributs moraux, comme bonté, justice ou charité, ou même par des attributs humains, comme entendement et volonté.

Supposons, par *analogie* avec l'homme, que l'entendement et la volonté

soient des attributs de Dieu lui-mêmes. Nous aurons beau faire, nous n'attribuons à Dieu volonté et entendement que de manière équivoque : en vertu de la distinction d'essence entre l'homme et Dieu, la volonté et l'entendement divins n'auront avec l'humain qu'une « communauté de nom », comme le Chien-constellation avec le chien-animal aboyant. En sortent de nombreuses absurdités, d'après lesquelles Dieu devra contenir éminemment les perfections sous lesquelles il produit les créatures. 1^o) Du point de vue de l'entendement : on dira que Dieu est « tout-puissant » précisément parce qu'il « ne peut pas » créer les choses avec les mêmes perfections qu'il les entend, c'est-à-dire sous les mêmes formes que celles qui lui appartiennent. Ainsi l'on prétend prouver la toute-puissance de Dieu par une impuissance⁹. 2^o) Du point de vue de la volonté : on dira que Dieu aurait pu vouloir autre chose, ou que les choses auraient pu être d'une autre nature si Dieu l'avait voulu. On attribue à Dieu la volonté, on en fait donc l'essence de Dieu ; mais on suppose en même temps que Dieu aurait pu avoir une autre volonté, donc une autre essence (à moins de faire de la volonté divine un pur être de raison, auquel cas les contradictions redoublent) ; dès lors on suppose que deux ou plusieurs dieux pourraient être donnés. Cette fois, on met en Dieu variabilité et pluralité pour prouver son éminence¹⁰.

Nous simplifions les critiques de Spinoza. Mais chaque fois qu'il s'attaque à l'image d'un Dieu qui serait essentiellement doué d'entendement et de volonté, nous croyons qu'il développe les implications critiques de sa théorie de l'univocité. Il veut montrer que l'entendement et la volonté ne pourraient être considérés comme attributs de Dieu que par analogie. Mais l'analogie ne réussit pas à cacher l'équivocité dont elle part, l'éminence à laquelle elle arrive. Or des perfections éminentes en Dieu, comme des attributs équivoques, entraînent toutes sortes de contradictions. Seules sont attribuées à Dieu ces formes qui sont aussi parfaites dans les créatures qui les impliquent et en Dieu qui les comprend. Dieu ne produit pas parce qu'il veut, mais parce qu'il est. Il ne produit pas parce qu'il conçoit, c'est-à-dire parce qu'il conçoit des choses comme possibles, mais parce qu'il se comprend lui-même, parce qu'il comprend nécessairement sa propre nature. En un mot, Dieu agit « d'après les seules lois de sa nature » : il n'aurait pu produire autre chose, ni produire les choses dans un autre ordre, sans avoir une autre nature¹¹. On remarquera que Spinoza, en général, n'a guère besoin de dénoncer directement les incohérences de l'idée de création. Il lui suffit de demander : Comment Dieu produit-il, dans quelles conditions ? Les conditions mêmes de la production font de celle-ci autre chose qu'une création, et des « créatures » autre chose que des créatures. Dieu produisant nécessairement, et dans ses propres attributs, les produits sont nécessairement des modes de ces attributs qui constituent la nature de Dieu.

Tout se passe comme si l'expression avait une logique qui l'amenait à se redoubler. Spinoza est trop soucieux de grammaire pour qu'on puisse négliger les origines linguistiques de l'« expression ». Nous avons vu que les attributs étaient des noms : des verbes plutôt que des adjectifs. Chaque attribut est un verbe, une proposition première infinitive, une expression douée d'un sens distinct ; mais tous les attributs désignent la substance comme une seule et même chose. La distinction traditionnelle entre le sens exprimé et l'objet désigné (qui s'exprime) trouve donc dans le spinozisme un champ d'application immédiate. Mais cette distinction fonde nécessairement un certain mouvement de l'expression. Car il faut que le sens d'une proposition primaire devienne à son tour le désigné d'une proposition secondaire, ayant elle-même un nouveau sens, etc. Ainsi la substance désignée s'exprimait dans les attributs, les attributs exprimaient une essence. Maintenant les attributs s'expriment à leur tour : ils s'expriment dans les modes qui les désignent, ces modes expriment une modification. Les modes sont de véritables propositions « participiales », qui dérivent des propositions infinitives principales. C'est en ce sens que l'expression, par son propre mouvement, engendre une expression du second degré. L'expression possède en soi la raison suffisante d'une re-expression. Ce second degré définit la production elle-même : Dieu est dit produire, en même temps que ses attributs s'expriment. Si bien qu'en dernière instance c'est toujours Dieu qui se trouve désigné par toutes choses, à la différence de niveau près. Les attributs désignent Dieu, mais les modes le désignent encore sous l'attribut dont ils dépendent. « Ce que certains Hébreux semblent avoir vu comme à travers un nuage, puisqu'ils admettent que Dieu, l'entendement de Dieu et les choses comprises par lui sont une seule et même chose¹². »

Il y a un *ordre* dans lequel Dieu produit nécessairement. Cet ordre est celui de l'expression des attributs. D'abord chaque attribut s'exprime dans sa nature absolue : un mode infini immédiat est donc la première expression de l'attribut. Puis l'attribut modifié s'exprime, dans un mode infini médiat. Enfin l'attribut s'exprime « d'une façon certaine et déterminée », ou plutôt d'une infinité de façons qui constituent les modes existants finis¹³. Ce dernier niveau resterait inexplicable si les modes infinis, dans le genre de chaque attribut, ne contenaient des lois ou des principes de lois d'après lesquels les modes finis correspondants sont eux-mêmes déterminés et ordonnés.

S'il existe un ordre de production, cet ordre est le même pour tous les attributs. En effet, Dieu produit à la fois dans tous les attributs qui constituent sa nature. Les attributs s'expriment donc dans un seul et même ordre : jusqu'aux modes finis, qui doivent avoir le même ordre dans les attributs divers. Cette identité d'ordre définit une correspondance des

modes : à tout mode d'un attribut correspond nécessairement un mode de chacun des autres attributs. Cette identité d'ordre exclut tout rapport de causalité réelle. Les attributs sont irréductibles et réellement distincts ; aucun n'est cause de l'autre, ni d'une chose quelconque dans l'autre. Les modes enveloppent donc exclusivement le concept de leur attribut, non pas celui d'un autre¹⁴. L'identité d'ordre, la correspondance entre modes d'attributs différents, exclut donc tout rapport de causalité réelle active entre ces modes, comme entre ces attributs. Et à cet égard, nous n'avons aucune raison sérieuse de croire à un changement dans la pensée de Spinoza : les textes célèbres du *Court Traité* où Spinoza parle d'une action d'un attribut sur un autre, d'un effet d'un attribut dans un autre, d'une interaction de modes d'attributs différents, ne semblent pas devoir s'interpréter en termes de causalité réelle¹⁵. Le contexte précise que deux attributs (la pensée et l'étendue) agissent l'un sur l'autre quand ils sont « pris tous deux ensemble », ou que deux modes d'attributs différents (l'âme et le corps) agissent l'un sur l'autre dans la mesure où ils forment « les parties d'un tout ». Rien, ici, ne dépasse réellement l'affirmation d'une correspondance : deux choses étant les parties d'un tout, rien ne peut changer dans l'une qui n'ait son correspondant dans l'autre, et aucune ne peut changer sans que le tout lui-même ne change¹⁶. Tout au plus verra-t-on dans ces textes la marque d'un moment où Spinoza n'exprime pas encore adéquatement la différence de sa propre doctrine avec des doctrines en apparence voisines (causalité occasionnelle, causalité idéale). Il ne semble pas que Spinoza ait jamais admis une causalité réelle active pour rendre compte du rapport entre modes d'attributs différents.

Les principes précédents mènent à un résultat dans lequel on reconnaîtra la première formule du parallélisme de Spinoza : il y a une *identité d'ordre* ou *correspondance* entre modes d'attributs différents. On peut appeler « parallèles », en effet, deux choses ou deux séries de choses qui sont dans un rapport constant, tel qu'il n'y ait rien dans l'une qui n'ait dans l'autre un correspondant, toute causalité réelle entre les deux se trouvant exclue. Mais on se méfiera du mot « parallélisme », qui n'est pas de Spinoza. C'est, Leibniz qui le crée, semble-t-il, et qui l'emploie pour son propre compte, afin de désigner cette correspondance entre séries autonomes ou indépendantes¹⁷. Nous devons donc penser que l'identité d'ordre ne suffit pas à distinguer le système spinoziste ; en un sens, elle se retrouve plus ou moins dans toutes les doctrines qui refusent d'interpréter les correspondances en termes de causalité réelle. Si le mot parallélisme désigne adéquatement la philosophie de Spinoza, c'est parce qu'il implique lui-même autre chose qu'une simple identité d'ordre, autre chose qu'une correspondance. Et, en même temps, parce que Spinoza ne se contente pas de cette correspondance ou de cette identité pour définir le lien qui unit les modes d'attributs différents.

Précisément Spinoza donne deux autres formules qui prolongent la

première : *identité de connexion ou égalité de principe, identité d'être ou unité ontologique*. La théorie proprement spinoziste s'énonce donc ainsi : « Un seul et même ordre, c'est-à-dire une seule et même connexion de causes, autrement dit les mêmes choses se suivant les unes les autres¹⁸. » Surtout l'on ne doit pas se hâter de considérer l'ordre et la connexion (*connexio* ou *concatenatio*) comme strictement synonymes. Il est certain que, dans le texte que nous venons de citer, l'affirmation d'une identité d'être dit quelque chose de plus que la simple identité de connexion ; il est donc vraisemblable que la connexion, déjà, implique quelque chose de plus que l'ordre. En effet, l'identité de connexion ne signifie pas seulement une autonomie des séries correspondantes, mais une isonomie, c'est-à-dire une égalité de principe entre séries autonomes ou indépendantes. Supposons deux séries correspondantes, mais dont les principes soient inégaux, le principe de l'une étant en quelque manière éminent par rapport à celui de l'autre : entre un solide et sa projection, entre une ligne et l'asymptote, il y a bien identité d'ordre ou correspondance, il n'y a pas à proprement parler « identité de connexion ». Les points d'une courbe ne s'enchaînent pas (*concatenantur*) comme ceux d'une droite. Dans de tels cas, on ne pourra parler de parallélisme qu'en un sens très vague. Les « parallèles », au sens précis, exigent une égalité de principe entre les deux séries de points correspondants. Lorsque Spinoza affirme que les modes d'attributs différents n'ont pas seulement le même ordre, mais aussi la même connexion ou concaténation, il veut dire que les principes dont ils dépendent sont eux-mêmes égaux. Déjà, dans les textes du *Court Traité*, si deux attributs ou deux modes d'attributs différents sont « pris ensemble » c'est parce qu'ils forment les parties égales ou les moitiés d'un tout. C'est l'égalité des attributs qui donne au parallélisme son sens strict, garantissant que la connexion est la même, entre choses dont l'ordre est le même.

Ainsi Leibniz crée le mot « parallélisme », mais, pour son compte, il l'invoque de manière très générale et peu adéquate : le système de Leibniz implique bien une correspondance entre séries autonomes, substances et phénomènes, solides et projections, mais les principes de ces séries sont singulièrement inégaux. (Aussi bien Leibniz, quand il parle plus précisément, invoque-t-il l'image de la projection plutôt que celle des parallèles.) Inversement, Spinoza n'emploie pas le mot « parallélisme » ; mais ce mot convient à son système, parce qu'il pose l'égalité des principes dont découlent les séries indépendantes et correspondantes. On voit bien, là encore, quelles sont les intentions polémiques de Spinoza. Par son strict parallélisme, Spinoza refuse toute analogie, toute éminence, toute forme de supériorité d'une série sur l'autre, toute action idéale qui supposerait une prééminence : il n'y a pas plus de supériorité de l'âme sur le corps que de l'attribut pensée sur l'attribut étendue. Et la troisième formule du parallélisme, celle qui affirme l'identité d'être, ira encore plus loin dans le même sens : les modes d'attributs différents n'ont pas seulement le même

ordre et la même connexion, mais le même être ; ce sont les *mêmes choses* qui se distinguent seulement par l'attribut dont elles enveloppent le concept. Les modes d'attributs différents sont une seule et même modification qui diffère seulement par l'attribut. Par cette identité d'être ou unité ontologique, Spinoza refuse l'intervention d'un Dieu transcendant qui mettrait en accord chaque terme d'une série avec un terme de l'autre ou, même, qui accorderait les séries l'une sur l'autre en fonction de leurs principes inégaux. La doctrine de Spinoza est bien nommée « parallélisme », mais parce qu'elle exclut toute analogie, toute éminence, toute transcendance. Le parallélisme, à strictement parler, ne se comprend ni du point de vue d'une cause occasionnelle, ni du point de vue d'une causalité idéale, mais seulement du point de vue d'un Dieu immanent et d'une causalité immanente.

L'essence de l'expression se trouve en jeu dans tout ceci. Car le rapport d'expression déborde le rapport de causalité : il vaut pour des choses indépendantes ou des séries autonomes, qui n'en ont pas moins l'une avec l'autre une correspondance déterminée, constante et réglée. Si la philosophie de Spinoza et celle de Leibniz trouvent un terrain d'affrontement naturel, c'est dans l'idée d'expression, dans l'usage qu'ils font respectivement de cette idée. Or nous verrons que le modèle « expressif » de Leibniz est toujours celui de l'asymptote ou de la projection. Tout autre est le modèle expressif qui se dégage de la théorie de Spinoza : modèle « paralléliste », il implique l'égalité de deux choses qui en expriment une même troisième, et l'identité de cette troisième telle qu'elle est exprimée dans les deux autres. L'idée d'expression chez Spinoza recueille et fonde à la fois les trois aspects du parallélisme.

Le parallélisme doit se dire des modes, et seulement des modes. Mais il se fonde sur la substance et les attributs de la substance. Dieu produit en même temps dans tous les attributs : il produit dans le même ordre, il y a donc correspondance entre modes d'attributs différents. Mais, parce que ces attributs sont réellement distincts, cette correspondance ou identité d'ordre exclut toute action causale des uns sur les autres. Parce que ces attributs sont tous égaux, il y a identité de connexion entre ces modes qui diffèrent par l'attribut. Parce que ces attributs constituent une seule et même substance, ces modes qui diffèrent par l'attribut forment une seule et même modification. On voit en quelque sorte la triade de la substance « descendre » dans les attributs et se communiquer aux modes. La substance s'exprimait dans les attributs, chaque attribut était une expression, l'essence de la substance était exprimée. Maintenant, chaque attribut s'exprime, les modes qui en dépendent sont des expressions, une modification est exprimée. On se rappelle que l'essence exprimée n'existait pas hors des attributs, mais était exprimée comme l'essence absolue de la substance, la même pour tous les attributs. Il en est de même ici : la modification n'existe pas hors du mode qui l'exprime dans chaque attribut, mais elle est

exprimée comme modification de la substance, la même pour tous les modes qui diffèrent par l'attribut. Une seule et même modification se trouve donc exprimée dans l'infinité des attributs sous « une infinité de modes », qui ne diffèrent que par l'attribut. C'est pourquoi nous devons attacher de l'importance aux termes « mode » et « modification ». En principe, le mode est une affection d'un attribut, la modification une affection de la substance. L'un se comprend formellement, l'autre ontologiquement. Tout mode est la forme d'une modification dans un attribut, toute modification est l'être en soi des modes qui diffèrent par l'attribut (l'être en soi ne s'oppose pas ici à un être pour nous, mais à un être formel). Leur corrélation s'énonce ainsi : les modes qui diffèrent par l'attribut expriment une seule et même modification, mais cette modification n'existe pas hors des modes qui s'expriment dans les attributs divers. D'où une formule que Spinoza lui-même présente comme obscure : « Dieu est réellement cause des choses comme elles sont en soi (*ut in se sunt*), en tant qu'il consiste en une infinité d'attributs ; et je ne puis pour le moment expliquer cela plus clairement »¹⁹. « En soi » ne signifie évidemment pas que les choses produites par Dieu sont des substances. La *res in se* est la modification substantielle ; or Dieu ne produit pas cette modification hors des modes qui l'expriment à la fois dans tous les attributs. Nous voyons donc la triade de la substance se prolonger dans une triade du mode (attribut-mode-modification). Et c'est bien ainsi que, dans la scolie de II 7, Spinoza démontre le parallélisme : De même qu'une seule et même substance est « comprise » sous les divers attributs, une seule et même chose (modification) est « exprimée » dans tous les attributs ; comme cette chose n'existe pas hors du mode qui l'exprime dans chaque attribut, les modes qui diffèrent par l'attribut ont un même ordre, une même connexion, un même être en soi.

1. CT, I, second dialogue, 5.

2. É, II, 3, sc.

3. É, I, 25, sc. : « Au sens où Dieu est dit cause de soi, il doit être dit aussi cause de toutes choses. » II, 3, sc. : « Il nous est aussi impossible de concevoir Dieu n'agissant pas que Dieu n'existant pas. » IV, préface : « Dieu ou la nature agit avec la même nécessité qu'il existe ».

4. É, II, 7, sc.

5. É, II, 3, sc. : « Ainsi que tous l'admettent d'une voix unanime... » (De même

6. C'est déjà ce qui apparaît dans la *démonstration* de II, 3, qui se réclame de I, 16. Et la scolie elle-même souligne cette référence (« *Il suit de la nécessité de la nature divine... que Dieu se comprenne lui-même.* »).

7. *É*, I, 16, prop. et dem.

8. *É*, I, 17, sc.

9. *É*, I, 17, sc., et I, 33, sc. 2. *CT*, I, ch. 4, 1-5.

10. *É*, I, 33, dem. et sc. 2. *CT*, I, ch. 4, 7-9.

11. *É*, I, 17 et 33, prop. et dem.

12. *É*, II, 7, sc. Nous avons vu précédemment (ch. III) comment Spinoza, dans sa théorie de l'expression, retrouvait certains thèmes d'une logique des propositions, d'origine stoïcienne et renouvelée par l'école d'Ockham. Mais il faudrait tenir compte d'autres facteurs ; et notamment de la langue hébraïque. Dans son *Compendium grammatices linguae hebrae*, Spinoza dégage certains caractères qui forment une véritable logique de l'expression d'après les structures grammaticales de l'hébreu, et qui fondent une théorie des propositions. Faute d'une édition commentée, ce livre est peu compréhensible pour le lecteur qui ne connaît pas la langue. Nous ne pouvons donc en saisir que certaines données simples : 1^o) le caractère intemporel de l'infinitif (ch. 5, ch. 13) ; 2^o) le caractère participial des modes (ch. 5, ch. 33) ; 3^o) la détermination de diverses espèces d'infinitifs, dont l'une exprime l'action rapportée à une cause principale (l'équivalent de *constituere aliquem regnantem* ou *constitui ut regnaret*, cf. ch. 12).

13. *É*., I, 21-23. prop. et dem.

14. *É*, II, 6, dem.

15. *CT*, II, ch. 19, 7 sq., ch. 20, 4-5. (Déjà Albert Léon montrait que les textes du *Court Traité* n'impliquaient pas nécessairement l'hypothèse d'une causalité réelle entre attributs, ou entre l'âme et le corps : cf. *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet*, Alcan, 1907, p. 200.)

16. *CT*, II, ch. 20, 4, note 3 : « L'objet ne peut éprouver de changement que l'idée n'en éprouve un, et vice versa... ».

17. Par « parallélisme », Leibniz entend une conception de l'âme et du corps, qui les rend inséparables d'une certaine manière, tout en excluant un rapport de causalité réelle entre les deux. Mais c'est sa propre conception qu'il désigne ainsi. Cf. *Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel*, 1702, § 12.

18. *É*, II, 7, sc.

19. *É*, II, 7, sc.

CHAPITRE VII

LES DEUX PUISSANCES ET L'IDÉE DE DIEU

Il semblerait donc que le parallélisme soit facile à démontrer. Il suffirait de transférer l'unité de la substance à la modification, et le caractère expressif des attributs aux modes. Ce transfert se fonderait sur la nécessité de la production (second niveau d'expression). Mais, considérant l'ensemble de la proposition 7 du livre II, nous sommes déconcertés parce que nous nous trouvons devant une opération beaucoup plus complexe. 1^o) Le texte de la proposition, la démonstration et le corollaire affirment bien une identité d'ordre, de connexion et même d'être ; mais non pas entre des modes qui exprimeraient la même modification dans chaque attribut. La triple identité s'affirme seulement de l'idée, qui est un mode de la pensée, et de la chose représentée, qui est un mode d'un certain attribut. Ce parallélisme est donc *épistémologique* : il s'établit entre l'idée et son « objet » (*res ideata, objectum ideae*). 2^o) En revanche, le scolie suit la démarche indiquée précédemment : elle conclut à un parallélisme *ontologique* entre tous les modes qui diffèrent par l'attribut. Mais il n'arrive lui-même à cette conclusion que par la voie de la démonstration et du corollaire : il généralise le cas de l'idée et de son objet, il l'étend à *tous* les modes qui diffèrent par l'attribut¹.

Plusieurs questions se posent. D'une part, à supposer que les deux parallélismes s'accordent, pourquoi faut-il passer d'abord par le détour « épistémologique » ? Est-ce seulement un détour ? Quel en est le sens et l'importance dans l'ensemble de l'*Éthique* ? Mais surtout, les deux parallélismes sont-ils conciliables ? Le point de vue épistémologique signifie : un mode étant donné dans un attribut, une idée lui correspond dans l'attribut pensée, qui représente ce mode et ne représente que lui². Loin de nous mener à l'unité d'une « modification » exprimée par tous les modes d'attributs différents, le parallélisme épistémologique nous conduit à la simple unité d'un « individu » formé par le mode d'un certain attribut et l'idée qui représente exclusivement ce mode³. Loin de nous mener à l'unité de tous les modes qui diffèrent par leur attribut, il nous conduit à la multiplicité des idées qui correspondent aux modes d'attributs différents. C'est en ce sens que le parallélisme « psycho-physique » est un cas particulier du parallélisme épistémologique : l'âme est l'idée du corps, c'est-à-dire l'idée d'un certain mode de l'étendue, et seulement de ce mode. Le

point de vue épistémologique se présente donc ainsi : un seul et même individu est exprimé par un certain mode et par l'idée qui lui correspond. Mais le point de vue ontologique : une seule et même modification est exprimée par tous les modes correspondants qui diffèrent par l'attribut. De tous les élèves et amis de Spinoza, Tschirnhaus est celui qui souligne le mieux la difficulté, s'apercevant qu'elle est au cœur du système de l'*expression*⁴. Comment concilier les deux points de vue ? D'autant plus que l'épistémologie nous force à conférer à l'attribut pensée un singulier privilège : cet attribut doit contenir autant d'idées irréductibles qu'il y a de modes d'attributs différents, bien plus, autant d'idées qu'il y a d'attributs. Ce privilège apparaît en contradiction flagrante avec toutes les exigences du parallélisme ontologique.

Il est donc nécessaire d'examiner en détail la démonstration et le corollaire de la proposition 7 : « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses. » La démonstration est simple ; elle se contente d'invoquer un axiome, « la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe ». Ce qui nous renvoie encore à un principe aristotélicien : connaître, c'est connaître par la cause. Dans une perspective spinoziste, on conclut : 1^o) à toute idée correspond quelque chose (en effet, aucune chose ne peut être connue sans une cause qui la fait être, en essence ou en existence) ; 2^o) l'ordre des idées est le même que l'ordre des choses (une chose n'est connue que par la connaissance de sa cause).

Toutefois, cette perspective proprement spinoziste n'implique pas seulement l'axiome d'Aristote. On ne comprendrait pas pourquoi Aristote lui-même et beaucoup d'autres n'arrivèrent pas à la théorie du parallélisme. Spinoza le reconnaît volontiers : « Nous avons montré que l'idée vraie... manifeste comment et pourquoi quelque chose est ou a été fait, et que ses effets objectifs dans l'âme procèdent en conformité avec l'essence formelle de l'objet. Ce qui est la même chose que ce qu'ont dit les Anciens, à savoir que la science vraie procède de la cause aux effets. À cela près que jamais, autant que je sache, ils n'ont conçu, comme nous l'avons fait ici, l'âme agissant selon des lois déterminées et comme un automate spirituels. » « Automate spirituel » signifie d'abord qu'une idée, étant un mode de la pensée, ne trouve pas sa cause (efficiente et formelle) ailleurs que dans l'attribut pensée. De même, un objet quel qu'il soit ne trouve sa cause efficiente et formelle que dans l'attribut dont il est le mode et dont il enveloppe le concept. Voilà donc ce qui sépare Spinoza de la tradition antique : toute causalité efficiente ou formelle (à plus forte raison matérielle et finale) est exclue entre les idées et les choses, les choses et les idées. Cette double exclusion ne renvoie pas à un axiome, mais est objet de démonstrations qui occupent le début du livre II de l'*Éthique*⁶. Spinoza peut

donc affirmer l'indépendance des deux séries, série des choses et série des idées. Que, à toute idée, corresponde quelque chose est dans ces conditions un premier élément du parallélisme.

Mais seulement un premier élément. Pour que les idées aient la même connexion que les choses, il faut encore qu'à toute chose corresponde une idée. Nous retrouvons les deux formules du *Court Traité* : « Aucune idée ne peut être sans que la chose ne soit », mais aussi « il n'y a aucune chose dont l'idée ne soit dans la chose pensante⁷ ». Or, pour démontrer que toute chose est l'objet d'une idée, nous ne nous heurtons plus aux difficultés qui nous avaient arrêtés dans la preuve a posteriori. Car nous partons maintenant d'un Dieu existant. Nous savons que ce Dieu se comprend lui-même : il forme une idée de soi-même, il possède un entendement infini. Mais il suffit que ce Dieu se comprenne pour qu'il produise et, produisant, comprenne tout ce qu'il produit.

Dans la mesure où Dieu produit comme il se comprend, tout ce qu'il produit « tombe » nécessairement sous son entendement infini. Dieu ne se comprend pas, lui-même et sa propre essence, sans comprendre aussi tout ce qui découle de son essence. C'est pourquoi l'entendement infini comprend tous les attributs de Dieu, mais aussi toutes les affections⁸. L'idée que Dieu forme est l'idée de sa propre essence ; mais aussi l'idée de tout ce que Dieu produit formellement dans ses attributs. Il y a donc autant d'idées que de choses, toute chose est l'objet d'une idée. On appelle « chose », en effet, tout ce qui suit formellement de la substance divine ; la chose s'explique par tel attribut dont elle est le mode. Mais parce que Dieu comprend tout ce qu'il produit, une idée dans l'entendement de Dieu correspond à chaque mode qui suit d'un attribut. C'est en ce sens que les idées elles-mêmes découlent de l'idée de Dieu, *comme* les modes suivent ou découlent de leur attribut respectif ; l'idée de Dieu sera donc cause de toutes les idées, comme Dieu lui-même est cause de toutes choses.

À toute idée correspond quelque chose, et à toute chose une idée. C'est bien ce thème qui permet à Spinoza d'affirmer une *égalité de principe* : il y a en Dieu deux puissances égales. Dans la proposition 7, le corollaire s'enchaîne avec la démonstration, en reconnaissant précisément cette égalité de puissances : « Il suit de là que la puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir. » L'argument des puissances ne sert donc plus à prouver a posteriori l'existence de Dieu, mais joue un rôle décisif dans la détermination du parallélisme épistémologique. Il nous permet d'aller encore plus loin, d'affirmer enfin une *identité d'être* entre les objets et les idées. Telle est la fin du corollaire : la même chose suit formellement (c'est-à-dire dans tel ou tel attribut) de la nature infinie de Dieu, et suit objectivement de l'idée de Dieu. Un seul et même être est formel dans l'attribut dont il dépend sous la puissance d'exister et d'agir, objectif dans l'idée de Dieu dont il dépend sous la puissance de penser. Un mode d'un attribut et l'idée de ce mode sont une seule et même chose exprimée de

deux façons, sous deux puissances. Dans l'ensemble de la démonstration et du corollaire, nous retrouvons donc les trois temps du parallélisme : identité d'ordre, identité de connexion ou égalité de principe, identité d'être, mais qui ne s'appliquent ici qu'aux rapports de l'idée et de son objet.

Le Dieu de Spinoza est un Dieu qui est et qui produit tout, comme l'Un-Tout des Platoniciens ; mais aussi un Dieu qui se pense et qui pense tout, comme le Premier moteur d'Aristote. D'une part nous devons attribuer à Dieu une puissance d'exister et d'agir identique à son essence formelle ou correspondant à sa nature. Mais d'autre part nous devons également lui attribuer une puissance de penser, identique à son essence objective ou correspondant à son idée. Or ce principe d'égalité des puissances mérite un examen minutieux, parce que nous risquons de la confondre avec un autre principe d'égalité, qui concerne seulement les attributs. Pourtant, *la distinction des puissances et des attributs a une importance essentielle dans le spinozisme*. Dieu, c'est-à-dire l'absolument infini, possède deux puissances égales : puissance d'exister et d'agir, puissance de penser et de connaître. Si l'on peut se servir d'une formule bergsonienne, l'absolu a deux « côtés », deux moitiés. Si l'absolu possède ainsi deux puissances, c'est en soi et par soi, les enveloppant dans son unité radicale. Il n'en est pas de même des attributs : l'absolu possède une infinité d'attributs. Nous n'en connaissons que deux, l'étendue et la pensée, mais parce que notre connaissance est limitée, parce que nous sommes constitués par un mode de l'étendue et un mode de la pensée. La détermination des deux puissances, au contraire, n'est nullement relative aux limites de notre connaissance, pas plus qu'elle ne dépend de l'état de notre constitution. La puissance d'exister que nous affirmons de Dieu est une puissance absolument infinie : Dieu existe « absolument », et produit une infinité de choses dans « l'infinité absolue » de ses attributs (donc en une infinité de modes)⁹. De même la puissance de penser est absolument infinie. Spinoza ne se contente pas de dire qu'elle est infiniment parfaite ; Dieu se pense absolument, et pense une infinité de choses en une infinité de modes¹⁰. D'où l'expression *absoluta cogitatio* pour désigner la puissance de penser ; *intellectus absolute infinitus*, pour désigner l'entendement infini ; et la thèse selon laquelle, de l'idée de Dieu, suivent (objectivement) une infinité de choses en une infinité de modes¹¹. Les deux puissances n'ont donc rien de relatif : ce sont les moitiés de l'absolu, les dimensions de l'absolu, les puissances de l'absolu. Schelling est spinoziste quand il développe une théorie de l'absolu, représentant Dieu par le symbole A^3 qui comprend le réel et l'idéal comme ses puissances¹².

On demandera : *À quelles conditions* affirme-t-on de Dieu une puissance absolument infinie d'exister et d'agir qui correspond à sa nature ? À condition qu'il ait une infinité d'attributs formellement distincts qui, tous

ensemble, constituant cette nature elle-même. Il est vrai que nous ne connaissons que deux attributs. Mais nous savons que la puissance d'exister ne se confond pas avec l'attribut étendue : une idée n'existe pas moins qu'un corps, la pensée n'est pas moins que l'étendue forme d'existence ou « genre ». Et la pensée et l'étendue prises ensemble ne suffisent pas davantage à épuiser ni à remplir une puissance absolue d'exister. Nous atteignons ici la raison positive pour laquelle Dieu a une infinité d'attributs. Dans un texte important du *Court Traité*, Spinoza affirme que « nous trouvons en nous quelque chose qui nous révèle clairement l'existence non seulement d'un plus grand nombre, mais encore d'une infinité d'attributs parfaits » ; les attributs inconnus « nous disent qu'ils sont sans nous dire ce qu'ils sont¹³ ». En d'autres termes : le fait même de notre existence nous révèle que l'existence ne se laisse pas épuiser par les attributs que nous connaissons. L'infiniment parfait n'ayant pas sa raison en lui-même, Dieu doit avoir une infinité d'attributs infiniment parfaits, tous égaux entre eux, chacun constituant une forme d'existence ultime ou irréductible. Nous savons qu'aucun n'épuise cette puissance absolue d'exister qui revient à Dieu comme raison suffisante.

L'absolument infini consiste d'abord en une infinité d'attributs formellement ou réellement distincts. Tous les attributs sont égaux, aucun n'est supérieur ou inférieur à l'autre, chacun exprime une essence infiniment parfaite. Toutes ces essences formelles sont exprimées par les attributs comme l'essence absolue de la substance, c'est-à-dire s'identifient dans la substance ontologiquement une. L'essence formelle est l'essence de Dieu telle qu'elle existe dans chaque attribut. L'essence absolue est la même essence, telle qu'elle se rapporte à une substance dont l'existence découle nécessairement, substance qui possède donc tous les attributs. L'expression se présente ici comme le rapport de la forme et de l'absolu : chaque forme exprime, explique ou développe l'absolu, mais l'absolu contient ou « complique » une infinité de formes. L'essence absolue de Dieu est puissance absolument infinie d'exister et d'agir ; mais, précisément, si nous affirmons cette première puissance comme identique à l'essence de Dieu, c'est *sous la condition* d'une infinité d'attributs formellement ou réellement distincts. La puissance d'exister et d'agir est donc l'essence formelle-absolue. Et c'est ainsi qu'il faut comprendre le principe d'égalité des attributs : tous les attributs sont égaux par rapport à cette puissance d'exister et d'agir qu'ils conditionnent.

Mais l'absolu a une seconde puissance, comme une seconde formule ou « période » de l'expression : Dieu se comprend ou s'exprime objectivement. L'essence absolue de Dieu est formelle dans les attributs qui constituent sa nature, objective dans l'idée qui représente nécessairement cette nature. C'est pourquoi l'idée de Dieu représente tous les attributs formellement ou réellement distincts, au point qu'une âme ou une idée distincte correspond à chacun¹⁴. Les mêmes attributs qui se distinguent formellement en Dieu se

distinguent objectivement dans l'idée de Dieu. Mais cette idée n'en est pas moins absolument une, comme la substance constituée par tous les attributs¹⁵. L'essence objective-absolue est donc la seconde puissance de l'absolu lui-même : nous ne posons pas un être comme la cause de toutes choses sans que son essence objective ne soit aussi la cause de toutes les idées¹⁶. L'essence absolue de Dieu est objectivement puissance de penser et de connaître, comme elle est formellement puissance d'exister et d'agir. Raison de plus pour demander, dans ce nouveau cas : à quelles conditions attribuons-nous à Dieu cette puissance absolument infinie de penser comme identique à l'essence objective ?

Pas plus que l'attribut étendue ne se confond avec la puissance d'exister, l'attribut pensée ne se confond en droit avec la puissance de penser. Pourtant, un texte de Spinoza semble dire expressément le contraire, identifiant l'attribut pensée avec *l'absoluta cogitatio*¹⁷. Mais Spinoza précisera en quel sens cette identification doit être interprétée : c'est seulement parce que la puissance de penser n'a pas d'autre condition que l'attribut pensée. En effet, il arrive à Spinoza de s'interroger sur la condition de la puissance de penser ou, ce qui revient au même, sur la *possibilité* de l'idée de Dieu : pour que Dieu puisse penser une infinité de choses en une infinité de modes, pour qu'il ait la possibilité de former une idée de son essence et de tout ce qui s'ensuit, il faut et il suffit qu'il ait un attribut qui est la pensée¹⁸. Ainsi, l'attribut pensée suffit à conditionner une puissance de penser égale à la puissance d'exister, laquelle est pourtant conditionnée par tous les attributs (y compris la pensée). On ne se hâtera pas de dénoncer les incohérences du spinozisme. Car on ne trouve d'incohérence qu'à force de confondre, chez Spinoza, deux principes d'égalité très différents. D'une part tous les attributs sont égaux ; mais cela doit se comprendre par rapport à la puissance d'exister et d'agir. D'autre part, cette puissance d'exister n'est qu'une moitié de l'absolu, l'autre moitié est une puissance de penser qui lui est égale : c'est par rapport à cette seconde puissance que l'attribut pensée jouit de privilèges. À lui seul il conditionne une puissance égale à celle que tous les attributs conditionnent. Il n'y a là, semble-t-il, aucune contradiction, mais plutôt un *fait ultime*. Ce fait ne concerne nullement notre constitution, ni la limitation de notre connaissance. Ce fait serait plutôt celui de la constitution divine ou du développement de l'absolu. « Le fait est » qu'aucun attribut ne suffit à remplir la puissance d'exister : quelque chose peut exister et agir, sans être étendu ni pensant. Au contraire, rien ne peut être connu sauf par la pensée ; la puissance de penser et de connaître est effectivement remplie par l'attribut pensée. Il y aurait contradiction si Spinoza posait d'abord l'égalité de tous les attributs, puis, d'un même point de vue, donnait à l'attribut pensée des pouvoirs et des fonctions contraires à cette égalité. Mais Spinoza ne procède pas ainsi : c'est l'égalité des puissances qui confère à l'attribut pensée des pouvoirs particuliers, dans un domaine qui n'est plus celui de l'égalité des attributs. *L'attribut pensée est à la*

puissance de penser ce que tous les attributs (y compris la pensée) sont à la puissance d'exister et d'agir.

Du rapport (donc aussi de la différence) entre la puissance de penser et l'attribut pensée, trois conséquences découlent. D'abord la puissance de penser s'affirme, par nature ou participation, de tout ce qui est « objectif ». L'essence objective de Dieu est puissance absolument infinie de penser ; et tout ce qui découle de cette essence participe à cette puissance. *Mais l'être objectif ne serait rien s'il n'avait lui-même un être formel dans l'attribut pensée.* Non seulement l'essence objective de ce qui est produit par Dieu, mais aussi les essences objectives d'attributs, l'essence objective de Dieu lui-même, sont soumises à la condition d'être « formées » dans l'attribut pensée¹⁹. *C'est en ce sens que l'idée de Dieu n'est qu'un mode de la pensée* et fait partie de la nature naturée. Ce qui est mode de l'attribut pensée, ce n'est pas, à proprement parler, l'essence objective ou l'être objectif de l'idée comme tel. Ce qui est mode ou produit, c'est toujours l'idée prise dans son être formel. C'est pourquoi Spinoza prend grand soin de donner au premier mode de la pensée le nom d'entendement infini : car l'entendement infini, ce n'est pas l'idée de Dieu sous n'importe quel point de vue, c'est précisément l'être formel de l'idée de Dieu²⁰. Il est vrai, et nous devons insister sur ce point, que l'être objectif ne serait rien s'il n'avait cet être formel par lequel il est un mode de l'attribut pensée. Ou, si l'on préfère, il serait seulement en puissance sans que cette puissance soit effectuée.

Reste que nous devons distinguer deux points de vue : *d'après sa nécessité*, l'idée de Dieu se trouve fondée dans la nature naturante. Car il appartient à Dieu, pris dans sa nature absolue, de se comprendre nécessairement. Lui revient une puissance absolue de penser identique à son essence objective ou correspondant à son idée. L'idée de Dieu est donc principe objectif, principe absolu de tout ce qui suit objectivement en Dieu. Mais *d'après sa possibilité*, l'idée de Dieu n'est fondée que dans la nature naturée à laquelle elle appartient. Elle ne peut être « formée » que dans l'attribut pensée, elle trouve dans l'attribut pensée le principe formel dont elle dépend, précisément parce que cet attribut est la condition sous laquelle on affirme de Dieu la puissance absolument infinie de penser. La distinction des deux points de vue, nécessité et possibilité, nous paraît importante dans la théorie de l'idée de Dieu²¹. La nature de Dieu, à laquelle correspond la puissance d'exister et d'agir, est fondée *à la fois* en nécessité et en possibilité : sa possibilité se trouve établie par les attributs formellement distincts, et sa nécessité par ces mêmes attributs pris ensemble, ontologiquement « un ». Il n'en est pas de même de l'idée de Dieu : sa nécessité objective est établie dans la nature de Dieu, mais sa possibilité formelle dans le seul attribut pensée, auquel, dès lors, elle appartient comme un mode. On se souvient que la puissance divine est toujours acte ; mais justement, la puissance de

penser qui correspond à l'idée de Dieu ne serait pas actuelle si Dieu ne produisait l'entendement infini comme l'être formel de cette idée. Aussi bien l'entendement infini est-il appelé le fils de Dieu, le Christ²². Or, dans l'image fort peu chrétienne que Spinoza propose du Christ, comme Sagesse, Parole ou Voix de Dieu, on distingue un aspect par lequel il s'accorde objectivement avec la nature absolue de Dieu, un aspect par lequel il découle formellement de la nature divine envisagée sous le seul attribut pensée²³. C'est pourquoi la question de savoir si le Dieu spinoziste se pense lui-même en lui-même est une question délicate, qui n'est pas résolue pour autant qu'on rappelle que l'entendement infini n'est qu'un mode²⁴. Car, si Dieu a une sagesse ou une science, c'est une science de soi-même et de sa propre nature ; s'il se comprend nécessairement, c'est en vertu de sa propre nature : la puissance de penser, et de se penser, lui appartient donc en propre absolument. Mais cette puissance resterait en puissance si Dieu ne créait pas dans l'attribut pensée l'être formel de l'idée dans laquelle il se pense. C'est pourquoi l'entendement de Dieu n'appartient pas à sa nature, alors que la puissance de penser appartient à cette nature. Dieu produit comme il se comprend objectivement ; mais se comprendre a nécessairement une forme qui, elle, est un produit²⁵.

Tel est le premier privilège de l'attribut pensée : il contient formellement des modes qui, pris objectivement, représentent les attributs eux-mêmes. On ne confondra pas ce premier privilège avec un autre, qui en découle. Un mode qui dépend d'un attribut déterminé est représenté par une idée dans l'attribut pensée ; mais un mode qui diffère du précédent par l'attribut doit être représenté par *une autre idée*. En effet, tout ce qui participe à la puissance d'exister et d'agir, sous tel ou tel attribut, participe aussi à la puissance de penser, mais dans le même attribut pensée. Comme dit Schuller, « l'attribut de la pensée a une extension bien plus grande que les autres attributs²⁶ ». Si l'on suppose une modification substantielle, elle sera exprimée une seule fois dans chacun des autres attributs, mais une infinité de fois dans l'entendement infini, donc dans l'attribut pensée²⁷. Et chaque idée qui l'exprimera dans la pensée représentera le mode de tel attribut, non d'un autre. Si bien qu'entre ces idées il y aura autant de distinction qu'entre les attributs eux-mêmes ou les modes d'attributs différents : elles n'auront « aucune connexion²⁸ ». Il y aura donc une distinction objective entre idées, équivalente à la distinction réelle-formelle entre attributs ou modes d'attributs différents. Bien plus, cette distinction entre idées sera elle-même objective-formelle, pour autant qu'on la rapportera à l'être formel des idées elles-mêmes. Il y aura donc dans la pensée des modes qui, appartenant à un même attribut, ne se distingueront pourtant pas modalement, mais formellement ou réellement. Là encore, ce privilège resterait inintelligible si l'on ne faisait intervenir le rapport particulier de l'attribut pensée avec la puissance de penser. *La distinction objective-formelle est dans l'idée de Dieu le corrélat nécessaire de la distinction réelle-formelle*, telle qu'elle est dans la nature de

Dieu ; elle désigne l'acte de l'entendement infini quand il saisit des attributs divers ou des modes correspondants d'attributs divers.

En troisième lieu, tout ce qui existe formellement a une idée qui lui correspond objectivement. Mais l'attribut pensée est lui-même une forme d'existence, et toute idée a un être formel dans cet attribut. C'est pourquoi toute idée, à son tour, est l'objet d'une idée qui la représente ; cette autre idée, l'objet d'une troisième, à l'infini. En d'autres termes : s'il est vrai que toute idée qui participe à la puissance de penser appartient formellement à l'attribut pensée, inversement toute idée qui appartient à l'attribut pensée est l'objet d'une idée qui participe à la puissance de penser. D'où ce dernier privilège apparent de l'attribut pensée, qui fonde une capacité de l'idée de se réfléchir à l'infini. Il arrive à Spinoza de dire que l'idée de l'idée a, avec l'idée, le même rapport que l'idée avec son objet. On s'en étonne, dans la mesure où l'idée et son objet sont une même chose conçue sous deux attributs, tandis que l'idée de l'idée et l'idée sont une même chose sous un seul attribut²⁹. Mais l'objet et l'idée ne renvoient pas seulement à deux attributs, ils renvoient aussi à deux puissances, puissance d'exister et d'agir, puissance de penser et de connaître. De même l'idée et l'idée de l'idée : sans doute renvoient-elles à un seul attribut, mais aussi à deux puissances, puisque l'attribut pensée est d'une part une forme d'existence, d'autre part la condition de la puissance de penser.

On comprend, dès lors, que la théorie de l'idée de l'idée se développe dans deux directions différentes. Car l'idée et l'idée de l'idée se distinguent pour autant que nous considérons l'une dans son être formel, par rapport à la puissance d'exister, et l'autre dans son être objectif, par rapport à la puissance de penser : le *Traité de la réforme* présentera l'idée de l'idée comme une autre idée, distincte de la première³⁰. Mais d'autre part, toute idée se rapporte à la puissance de penser : même son être formel n'est que la condition sous laquelle elle participe à cette puissance. Apparaît de ce point de vue l'unité de l'idée et de l'idée de l'idée, en tant qu'elles sont données en Dieu avec la même nécessité, *de la même puissance de penser*³¹. Dès lors, il n'y a plus qu'une distinction de raison entre les deux idées : l'idée de l'idée, c'est la forme de l'idée, rapportée comme telle à la puissance de penser.

Les pseudo-contradictions du parallélisme s'évanouissent si l'on distingue deux arguments très différents : celui des puissances et de leur égalité, celui des attributs et de leur égalité. Le parallélisme épistémologique découle de l'égalité des puissances. Le parallélisme ontologique découle de l'égalité des attributs (par rapport à la puissance d'exister). Pourtant, une difficulté subsiste encore. La scolie de II 7 passe du parallélisme épistémologique au parallélisme ontologique. Dans ce passage, il procède par simple généralisation : « Et je l'entends de même pour les autres attributs. » Mais comment rendre compte de ce passage ? De ce qu'un objet (dans un

attribut quelconque) et une idée (dans l'attribut pensée) sont une seule et même chose (individu), Spinoza conclut que des objets dans tous les attributs sont une seule et même chose (modification). Or il semblerait que l'argumentation dût nous conduire, non pas à l'unité d'une modification, mais au contraire à une pluralité irréductible et infinie de couples « idée-objet ».

La difficulté ne se résout que si l'on considère le statut complexe de l'idée de Dieu. Du point de vue de sa nécessité objective, l'idée de Dieu est principe absolu, et n'a pas moins d'unité que la substance absolument infinie. Du point de vue de sa possibilité formelle, elle est seulement un mode qui trouve son principe dans l'attribut pensée. Voilà donc que l'idée de Dieu est apte à communiquer aux modes quelque chose de l'unité substantielle. En effet il y aura une unité proprement modale dans les idées qui découlent de l'idée de Dieu elle-même, c'est-à-dire dans les modes de penser qui font partie de l'entendement infini. C'est donc une même modification qui s'exprimera en une infinité de manières dans l'entendement infini de Dieu. *Dès lors*, les objets que ces idées représentent seront des objets ne différant que par l'attribut : de même que leurs idées, ils exprimeront une seule et même modification. Un mode dans tel attribut forme avec l'idée que le représente un « individu » irréductible ; et aussi une idée, dans l'attribut pensée, avec l'objet qu'elle représente. Mais cette infinité d'individus correspondent, en ce qu'ils expriment une seule modification. Ainsi la même modification n'existe pas seulement en une infinité de modes, mais en une infinité d'individus, dont chacun est constitué par un mode et par l'idée de ce mode.

Mais pourquoi fallait-il passer par le parallélisme épistémologique ? Pourquoi ne pas conclure directement de l'unité de la substance à l'unité d'une modification substantielle ? C'est que Dieu produit dans les attributs formellement ou réellement distincts ; il est certain que les attributs s'expriment, mais chacun s'exprime pour son compte, en tant que forme ultime et irréductible. Sans doute, tout nous fait penser que la production bénéficiera d'une unité dérivant de la substance elle-même. Car, si chaque attribut s'exprime pour son compte, Dieu n'en produit pas moins dans tous les attributs à la fois. Tout laisse donc prévoir qu'il y aura dans les différents attributs des modes exprimant la même modification. Pourtant, nous n'en avons pas une certitude absolue. À la limite, on pourrait concevoir autant de mondes qu'il y a d'attributs. La Nature serait une dans sa substance, mais multiple dans ses modifications, ce qui est produit dans un attribut restant absolument différent de ce qui est produit dans un autre. C'est parce que les modes ont une consistance propre, une spécificité, que nous sommes forcés de chercher une raison particulière de l'unité dont ils sont capables. Kant reprochait au spinozisme de ne pas avoir cherché un principe spécifique pour l'unité du divers dans le mode³². (Il pensait à l'unité des modes dans un même attribut, mais le même problème se pose pour l'unité d'une

modification par rapport aux modes d'attributs différents.) Or l'objection ne semble pas légitime. Spinoza fut parfaitement conscient d'un problème particulier de l'unité des modes, et de la nécessité de faire appel à des principes originaux pour rendre compte du passage de l'unité substantielle à l'unité modale.

C'est bien l'idée de Dieu qui nous donne un tel principe, en vertu de son double aspect. On passe de l'unité de la substance, constituée par tous les attributs qui en expriment l'essence, à l'unité d'une modification comprise dans l'entendement infini, mais constituée par des modes qui l'expriment dans chaque attribut. À la question : pourquoi n'y a-t-il pas autant de mondes que d'attributs de Dieu ?, Spinoza répond seulement en renvoyant le lecteur au scolie de II, 7³³. Or, précisément, ce texte implique un argument qui procède par l'entendement infini (d'où l'importance de l'allusion à « certains Hébreux ») : l'entendement de Dieu n'a pas moins d'unité que la substance divine, dès lors les choses comprises par lui n'ont pas moins d'unité que lui-même.

1. *É*, II, 7, sc. : « Et je l'entends de même pour les autres attributs... ».

2. Ainsi l'âme est une idée qui représente exclusivement un certain mode de l'étendue : cf. *É*, II, 13, prop.

3. Sur cet emploi du mot « individu » signifiant l'unité d'une idée et de son objet, cf. *É*, II, 21, sc.

4. *Lettre 65, de Tschirnhaus* (III, p. 207).

5. *TRE*, 85.

6. *É*, II, 5 et 6.

7. *CT*, II, ch. 20, 4, note 3.

8. *É*, I, 30, prop.

9. Cf. *É*, I, 16, dem. : *infinita absolute attributa*.

10. *É*, II, 3, prop. et dem

11. Cf. *É*, I, 31, dem. : *absoluta cogitatio*. *Lettre 64, à Schuller* (III, p. 206) : *intellectus absolute infinitus*.

12. SCHELLING, « Conférences de Stuttgart », 1810 (tr. fr. in *Essais*, Aubier éd., pp. 309-310) : « Les deux unités ou puissances se trouvent à nouveau unies dans l'Unité

absolue, la position commune de la première et de la deuxième puissances sera donc A³.. Les puissances sont désormais posées également comme des périodes de la *révélation* de Dieu. »

13. CT, I, ch. 1, 7, note 3.

14. CT, Appendice II, 9 : « Tous les attributs infinis qui ont une âme aussi bien que l'étendue... »

15. É, II, 4, prop. et dem.

16. TRE, 99 : Il faut que « nous recherchions s'il y a un Être, et aussi quel il est, qui soit la cause de toutes choses, de telle sorte que son essence objective soit aussi la cause de toutes nos idées ».

17. É, I, 31, dém. : L'entendement, étant un mode de penser, « doit être conçu par la *pensée absolue*, autrement dit il doit être conçu par quelque *attribut* de Dieu qui exprime l'essence éternelle et infinie de Dieu, de telle sorte que sans cet attribut il ne puisse ni être ni être conçu ».

18. É, II, 1, sc. « Un être qui peut penser une infinité de choses en une infinité de modes est nécessairement infini par la vertu de penser. » (C'est-à-dire : un être qui a une puissance *absolue* de penser a nécessairement un attribut *infini* qui est la pensée.) É, II, 5, dem. : « Nous concluons que Dieu peut former l'idée de son essence et de tout ce qui en suit nécessairement, et nous le concluons de cela seul que Dieu est chose pensante. »

19. Cf. É, II, 5, dem. : *Deum ideam suae essentiae... formare posse*.

20. C'est l'entendement infini, non pas l'idée de Dieu, qui est dit un mode : É, I, 31 prop. et dem. ; CT, I, ch. 9, 3.

21. Les commentateurs ont souvent distingué plusieurs aspects de l'idée de Dieu *ou* de l'entendement infini. Georg Busolt a été le plus loin, posant que l'entendement infini appartient à la nature naturée comme principe des modes intellectuels finis, mais à la nature naturante en tant qu'on le considère en lui-même (*Die Grundzüge der Erkenntnisstheorie und Metaphysik Spinoza's*, Berlin, 1895, II, pp. 127 sq.). Cette distinction toutefois nous paraît mal fondée, car, en tant que principe de ce qui suit objectivement en Dieu, l'idée de Dieu devrait au contraire appartenir à la nature naturante. C'est pourquoi nous croyons plus légitime une distinction entre l'idée de Dieu, prise objectivement, et l'entendement infini, pris formellement.

22. Cf. CT, I, ch. 9, 3. *Lettre 73*, à Oldenburg (III, p. 226).

23. Cf. CT, II, ch. 22, 4, note 1 : « L'entendement infini, que nous appelions le fils de Dieu, doit être de toute éternité dans la nature, car, puisque Dieu a été de toute éternité, son idée aussi doit être aussi dans la chose pensante ou en lui-même éternellement, *laquelle idée s'accorde* objectivement avec lui. »

24. Victor Brochard exprimait déjà des doutes à cet égard : cf. *Le Dieu de Spinoza* (Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Vrin), pp. 332-370.

25. Aux deux thèses précédemment exposées – Dieu produit comme il se comprend, Dieu comprend tout ce qu'il produit –, il faut donc ajouter cette troisième : Dieu produit la forme sous laquelle il se comprend et comprend tout. Les trois s'accordent sur un point fondamental : l'entendement infini n'est pas un lieu qui contiendrait des possibles.

26. *Lettre 70, de Schuller* (III, p. 221).

27. *Lettre 66, à Tschirnhaus* (III, p. 207).

28. *Lettre 66, à Tschirnhaus* (III, p. 208).

29. Cf. *É*, II, 21, sc. Albert Léon résume la difficulté : « Comment sortir de ce dilemme ? Ou bien l'idée et l'idée de l'idée sont dans le même rapport qu'un objet étranger à la pensée et l'idée qui le représente, et elles sont alors deux expressions d'un même contenu sous des attributs différents ; ou leur contenu commun est exprimé sous un seul et même attribut, et alors l'idée de l'idée est absolument identique à l'idée considérée, la conscience absolument identique à la pensée, et celle-ci ne saurait se définir en dehors de celle-là. » (*Les Éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet*, p. 154.)

30. *TRE*, 34-35 : *altera idea* ou *altera essentia objectiva* sont dits trois fois. La distinction de l'idée et de l'idée de l'idée est même assimilée à celle de l'idée de triangle et de l'idée de cercle.

31. *É*, II, 21, sc. (sur l'existence d'une simple distinction de raison entre l'idée de l'idée et l'idée. Cf. *É*, IV, 8, dem. et V. 3, dem.).

32. Kant, *Critique du Jugement*, § 73.

33. C'est Schuller qui posait la question, *Lettre 63* (III, p. 203).

CHAPITRE VIII

EXPRESSION ET IDÉE

La philosophie de Spinoza est une « logique ». La nature et les règles de cette logique font l'objet de la méthode. La question de savoir si la méthode et la logique du *Traité de la réforme* sont tout entières conservées dans l'*Éthique* est une question importante ; mais elle ne peut être résolue que par l'examen du *Traité* lui-même. Or celui-ci nous présente deux parties distinctes. La première partie concerne le but de la méthode ou de la philosophie, le but final de la pensée : elle porte en principe sur la forme de l'idée vraie¹. La seconde partie concerne surtout les moyens d'atteindre ce but ; elle porte sur le contenu de l'idée vraie². La première partie anticipe nécessairement sur la seconde, comme le but prédétermine les moyens grâce auxquels on l'atteint. C'est chacun de ces points qu'il faut analyser.

Le but de la philosophie ou la première partie de la méthode ne consistent pas à nous faire connaître quelque chose ; mais à nous faire connaître notre puissance de comprendre. Non pas nous faire connaître la Nature, mais nous faire concevoir et acquérir une nature humaine supérieure³. C'est dire que la méthode, sous son premier aspect, est essentiellement réflexive : elle consiste dans la seule connaissance de l'entendement pur, de sa nature, de ses lois et de ses forces⁴. « La méthode n'est rien d'autre que la connaissance réflexive ou l'idée de l'idée »⁵. À cet égard, on ne verra nulle différence entre l'*Éthique* et le *Traité de la réforme*. L'objet de la méthode est aussi bien le but final de la philosophie. Le livre V de l'*Éthique* décrit ce but, non pas comme la connaissance de quelque chose, mais comme la connaissance de notre puissance de comprendre ou de notre entendement ; on en déduit les conditions de la béatitude, comme pleine effectuation de cette puissance. D'où le titre du livre V : *De potentia intellectus seu de libertate humana*.

« Puisque la méthode est la connaissance réflexive elle-même, ce principe qui doit diriger nos pensées ne peut être rien d'autre que la connaissance de ce qui constitue la *forme* de la vérité⁶. » En quoi consiste ce rapport de la forme et de la réflexion ? La connaissance réflexive est l'idée de l'idée. Nous avons vu que l'idée de l'idée se distinguait de l'idée, pour autant que nous rapportions celle-ci dans son être formel à la puissance d'exister, celle-là dans son être objectif à la puissance de penser. Mais, d'un autre point de vue, l'idée prise dans son être formel se rapporte déjà à la puissance de

penser. En effet, l'être formel de l'idée, c'est son existence dans l'attribut pensée. Or cet attribut n'est pas seulement un genre d'existence, c'est aussi la condition sous laquelle on rapporte à quelque chose une puissance de penser, de comprendre ou de connaître. Dieu sous l'attribut pensée a une puissance absolument infinie de penser. Une idée dans l'attribut pensée a une puissance déterminée de connaître ou de comprendre. La puissance de comprendre qui appartient à une idée, c'est la puissance de penser de Dieu lui-même, en tant qu'elle « s'explique » par cette idée. On voit donc que l'idée de l'idée, c'est l'idée considérée dans sa forme, en tant qu'elle possède une puissance de comprendre ou de connaître (comme partie de la puissance absolue de penser). En ce sens, forme et réflexion s'impliquent.

La forme est donc toujours forme d'une idée que nous *avons*. Encore faut-il préciser : il n'y a de forme que de la vérité. Si la fausseté avait une forme, il nous serait impossible de prendre le faux pour le vrai, donc de nous tromper⁷. La forme est donc toujours forme d'une idée vraie que nous avons. Il suffit d'avoir une idée vraie pour qu'elle se réfléchisse, et réfléchisse sa puissance de connaître ; il suffit de savoir pour savoir qu'on sait. C'est pourquoi la méthode suppose qu'on ait une idée vraie quelconque. Elle suppose une « force innée » de l'entendement qui ne peut pas manquer, parmi toutes ses idées, *d'en avoir une au moins qui soit vraie*⁸. La méthode n'a nullement pour but de nous faire acquérir une telle idée, mais de nous faire « réfléchir » celle que nous avons, ou de nous faire comprendre notre puissance de connaître.

Mais en quoi consiste cette réflexion ? La forme ne s'oppose pas au contenu en général. L'être formel s'oppose à l'être objectif ou représentatif : l'idée de l'idée, c'est l'idée dans sa forme, indépendamment de l'objet qu'elle représente. En effet, comme tous les attributs, la pensée est autonome ; les modes de la pensée, les idées, sont donc automates. C'est dire qu'ils dépendent uniquement de l'attribut pensée dans leur être formel : ils sont considérés « sans relation à un objet¹⁰ ». La forme de l'idée s'oppose donc à son contenu objectif ou représentatif. Mais elle ne s'oppose nullement à un autre contenu que l'idée posséderait elle-même indépendamment de l'objet qu'elle représente. En fait, nous devons nous garder d'une double erreur concernant le contenu, mais aussi la forme de l'idée. Soit la définition de la vérité comme correspondance d'une idée et de son objet. Il est certain qu'elle ne nous apprend rien sur la forme de l'idée vraie : d'où pourrait-on savoir qu'une idée convient avec l'objet ? Mais elle ne nous apprend rien, non plus, sur le contenu de l'idée vraie ; car une idée vraie, d'après cette définition, n'aurait pas plus de réalité ou de perfection interne qu'une fausse¹¹. La conception de la vérité comme correspondance ne nous donne aucune définition du vrai, ni matérielle ni formelle ; elle nous propose seulement une définition nominale, une dénomination extrinsèque. Or on pensera peut-être que « le clair et le distinct » nous donnent une meilleure détermination, c'est-à-dire une

caractéristique interne du vrai tel qu'il est *dans* l'idée. En fait, il n'en est rien. Pris en eux-mêmes, le clair et le distinct portent bien sur le contenu de l'idée, mais seulement sur son contenu « objectif » ou « représentatif ». Ils portent également sur la forme, mais seulement sur la forme d'une « conscience psychologique » de l'idée. *Ainsi ils nous permettent de reconnaître une idée vraie, précisément celle que la méthode suppose*, mais ne nous donne aucune connaissance du contenu matériel de cette idée ni de sa forme logique. Bien plus, le clair et le distinct sont incapables de dépasser la dualité de la forme et du contenu. La clarté cartésienne n'est pas une, mais double ; Descartes nous invite lui-même à distinguer une évidence matérielle, qui serait comme la clarté et la distinction du contenu objectif de l'idée, et une évidence formelle, clarté qui porte sur la « raison » de notre croyance à l'idée¹². C'est ce dualisme qui se prolongera dans la division cartésienne de l'entendement et de la volonté. Bref, il manque au cartésianisme, non seulement de concevoir le vrai contenu, comme contenu matériel, et la vraie forme, comme forme logique de l'idée, mais de s'élever jusqu'à la position de « l'automate spirituel » impliquant l'identité des deux.

Il y a un formalisme logique, qui ne se confond pas avec la forme de la conscience psychologique. Il y a un contenu matériel de l'idée, qui ne se confond pas avec un contenu représentatif. Il suffit d'accéder à cette vraie forme et à ce vrai contenu pour concevoir en même temps l'unité des deux : l'âme ou l'entendement comme « automate spirituel ». *La forme, en tant que forme de vérité, ne fait qu'un avec le contenu de l'idée vraie quelconque* : c'est en pensant le contenu d'une idée vraie que nous avons que nous réfléchissons l'idée dans sa forme, et que nous comprenons notre puissance de connaître. Dès lors, on voit pourquoi la méthode comporte une seconde partie, et pourquoi la première anticipe nécessairement sur cette seconde. La première partie de la méthode ou le but final concerne la forme de l'idée vraie, l'idée de l'idée ou l'idée réflexive. La seconde partie concerne le contenu de l'idée vraie, c'est-à-dire l'idée adéquate. Cette seconde partie est comme le moyen subordonné au but, mais aussi comme le moyen dont dépend la réalisation du but. Elle demande : En quoi consiste le contenu de l'idée, c'est-à-dire l'idée comme adéquate ?

L'idée vraie est, du point de vue de la forme, l'idée de l'idée ; et du point de vue de la matière, l'idée adéquate. De même que l'idée de l'idée se définit comme *idée réflexive*, l'idée adéquate se définit comme *idée expressive*. Le terme « adéquat », chez Spinoza, ne signifie jamais la correspondance de l'idée avec l'objet qu'elle représente ou désigne, mais la convenance interne de l'idée avec quelque chose qu'elle exprime. Qu'est-ce qu'elle exprime ? Considérons d'abord l'idée comme la connaissance de quelque chose. Elle n'est une vraie connaissance que dans la mesure où elle porte sur l'essence

de la chose : elle doit « expliquer » cette essence. Mais elle n'explique l'essence que dans la mesure où elle comprend la chose par sa cause prochaine : elle doit « exprimer » cette cause même, c'est-à-dire « envelopper » la connaissance de la cause¹³. Tout est aristotélicien dans cette conception de la connaissance. Spinoza ne veut pas dire simplement que les effets connus dépendent des causes. Il veut dire à la manière d'Aristote que la connaissance d'un effet dépend elle-même de la connaissance de la cause. Mais ce principe aristotélicien se trouve renouvelé par l'inspiration paralléliste : que la connaissance aille ainsi de la cause à l'effet doit se comprendre comme la loi d'une pensée autonome, l'expression d'une puissance absolue dont toutes les idées dépendent. Il revient donc au même de dire que la connaissance de l'effet, prise objectivement, « enveloppe » la connaissance de la cause, ou que l'idée, prise formellement, « exprime » sa propre cause¹⁴. *L'idée adéquate, c'est précisément l'idée comme exprimant sa cause*. C'est en ce sens que Spinoza rappelle que sa méthode se fonde sur la possibilité d'enchaîner les idées les unes aux autres, l'une étant « cause complète » d'une autre¹⁵. Tant que nous en restons à une idée claire et distincte, nous n'avons que la connaissance d'un effet ; ou si l'on préfère, nous ne connaissons qu'une propriété de la chose¹⁶. Seule l'idée adéquate, en tant qu'expressive, nous fait connaître par la cause, ou nous fait connaître l'essence de la chose.

On voit dès lors en quoi consiste la seconde partie de la méthode. Nous sommes toujours supposés avoir une idée vraie, nous la reconnaissons à sa clarté. Mais, même si la « force innée » de l'entendement nous assure à la fois cette reconnaissance et cette possession, nous restons encore dans le simple élément du hasard (*fortuna*). Nous n'avons pas encore une idée adéquate. Tout le problème de la méthode devient celui-ci : Comment arracher au hasard nos pensées vraies ? C'est-à-dire : comment faire d'une pensée vraie une idée adéquate, qui s'enchaîne avec d'autres idées adéquates ? Nous partons donc d'une idée vraie. *Nous avons même avantage, en fonction de notre dessein, à choisir une idée vraie, claire et distincte, qui dépende en toute évidence de notre puissance de penser, n'ayant aucun objet dans la nature, par exemple l'idée de sphère (ou de cercle)*¹⁷. Cette idée, nous devons la rendre adéquate, donc la rattacher à sa propre cause. Il ne s'agit pas, comme dans la méthode cartésienne, de connaître la cause à partir de l'effet ; une telle démarche ne nous ferait rien connaître de la cause, sauf précisément ce que nous considérons dans l'effet. Il s'agit, au contraire, de comprendre la connaissance que nous avons de l'effet par une connaissance elle-même plus parfaite de la cause.

On objectera que, de toutes manières, nous partons d'un effet connu, c'est-à-dire d'une idée supposée donnée¹⁸. Mais nous n'allons pas des propriétés de l'effet à certaines propriétés de la cause, lesquelles seraient seulement comme des conditions nécessaires en fonction de cet effet. Partant de l'effet, nous déterminons la cause, *serait-ce par « fiction »*, comme

la *raison suffisante* de toutes les propriétés que nous concevons qu'il possède¹⁹. C'est en ce sens que nous connaissons *par* la cause, ou que la cause est mieux connue que l'effet. La méthode cartésienne est une méthode régressive et analytique. La méthode spinoziste est une méthode réflexive et synthétique : réflexive parce qu'elle comprend la connaissance de l'effet par la connaissance de la cause ; synthétique parce qu'elle engendre toutes les propriétés de l'effet à partir de la cause connue comme raison suffisante. Nous avons une idée adéquate dans la mesure où, de la chose dont nous concevons clairement certaines propriétés, nous donnons une définition *génétique*, d'où découlent au moins toutes les propriétés connues (et même d'autres que nous ne connaissions pas). On a souvent remarqué que les mathématiques chez Spinoza avaient exclusivement le rôle d'un tel processus génétique²⁰. La cause comme raison suffisante est ce qui, étant donné, fait que toutes les propriétés de la chose le sont aussi, et, étant supprimé, fait que les propriétés le sont toutes également²¹. Nous définissons le plan par le mouvement de la ligne, le cercle par le mouvement d'une ligne dont une extrémité est fixe, la sphère par le mouvement d'un demi-cercle. Dans la mesure où la définition de la chose exprime la cause efficiente ou la genèse du défini, l'idée même de la chose exprime sa propre cause : nous avons fait de l'idée quelque chose d'adéquat. C'est en ce sens que Spinoza dit que la seconde partie de la méthode est d'abord une théorie de la définition : « Le point principal de toute cette seconde partie de la méthode se rapporte exclusivement à la connaissance des conditions d'une bonne définition²²... »

D'après ce qui précède, la méthode spinoziste se distingue déjà de toute démarche analytique ; pourtant elle n'est pas sans une apparence régressive. La réflexion emprunte la même apparence que l'analyse, puisque nous « supposons » d'abord une idée, puisque nous partons de la connaissance supposée d'un effet. Nous supposons connues clairement certaines propriétés du cercle ; nous nous élevons jusqu'à la raison suffisante d'où toutes les propriétés découlent. Mais en déterminant la raison du cercle comme le mouvement d'une ligne autour d'une de ses extrémités nous n'atteignons pas encore une pensée qui serait formée par elle-même ou « absolument ». En effet, un tel mouvement n'est pas contenu dans le concept de ligne, il est lui-même *fictif* et réclame une cause qui le détermine. C'est pourquoi, si la seconde partie de la méthode consiste d'abord dans la théorie de la définition, elle ne se réduit pas à cette théorie. Un dernier problème se présente : *Comment conjurer la supposition dont on est parti ?* Par-là même, comment sortir d'un enchaînement fictif ? Comment construire le réel lui-même, au lieu d'en rester au niveau des choses mathématiques ou des êtres de raison ? Nous arrivons à la position d'un principe à partir d'une hypothèse ; *mais il faut que le principe soit d'une nature telle qu'il s'affranchisse entièrement de l'hypothèse*, qu'il se fonde lui-même et fonde le mouvement par lequel nous y arrivons ; il faut qu'il rende caduc,

aussitôt que possible, le présupposé dont nous sommes partis pour le découvrir. La méthode spinoziste, dans son opposition à Descartes, pose un problème très analogue à celui de Fichte dans sa réaction contre Kant²³.

Spinoza reconnaît qu'il ne peut pas immédiatement exposer « les vérités de la nature » dans l'ordre dû²⁴. C'est-à-dire : il ne peut pas immédiatement enchaîner les idées comme elles doivent l'être pour que le Réel soit reproduit par la seule puissance de la pensée. On n'y verra pas une insuffisance de la méthode, mais une exigence de la méthode spinoziste, sa manière à elle de prendre du temps. Car, en revanche, Spinoza reconnaît aussi qu'il peut *très vite* arriver au principe absolu dont toutes les idées découlent dans l'ordre dû : la méthode ne sera parfaite que lorsque nous posséderons l'idée de l'Être parfait ; « dès le début donc il nous faudra veiller à ce que nous arrivions *le plus rapidement possible* à la connaissance d'un tel être ». Il faut que « nous commencions, *aussitôt que faire se peut*, par les premiers éléments, c'est-à-dire par la source et l'origine de la Nature » ; « conformément à l'ordre, et pour que toutes nos perceptions soient ordonnées et unifiées, il faut que, *aussi rapidement que faire se peut et que la raison l'exige*, nous recherchions s'il y a un Être, et aussi quel il est, qui soit la cause de toutes choses, afin que son essence objective soit aussi la cause de toutes nos idées²⁵ ». Il arrive que les interprètes déforment ces textes. Il arrive aussi qu'on les explique comme s'ils se rapportaient à un moment imparfait dans la pensée de Spinoza. Il n'en est pas ainsi : qu'on ne puisse pas partir de l'idée de Dieu, qu'on ne puisse pas dès le début s'installer en Dieu, est une constante du spinozisme. Les différences de l'*Éthique* avec le *Traité de la réforme* sont réelles, mais elles ne portent pas sur ce point (elles porteront seulement sur les moyens utilisés pour arriver le plus vite possible à l'idée de Dieu).

Quelle est la théorie du *Traité de la réforme* ? Si nous considérons une régression à l'infini, c'est-à-dire un enchaînement infini de choses qui n'existent pas par leur propre nature ou dont les idées ne sont pas formées par elles-mêmes, nous reconnaissons que le concept de cette régression n'a rien d'absurde. Mais en même temps, et c'est là le vrai sens de la preuve a posteriori classique, il serait absurde de ne pas reconnaître ceci : que les choses qui n'existent pas par leur nature sont déterminées à exister (et à produire leur effet) par une chose qui, elle, existe nécessairement et produit ses effets par soi. C'est toujours Dieu qui détermine une cause quelconque à produire son effet ; aussi bien Dieu n'est-il jamais, à proprement parler, cause « lointaine » ou « éloignée »²⁶. Nous ne partons donc pas de l'idée de Dieu, mais nous y arrivons très vite, dès le début de la régression ; sinon, nous ne pourrions même pas comprendre la possibilité d'une série, son efficence et son actualité. *Peu importe, dès lors, que nous passions par une fiction*. Et même, il peut être avantageux d'invoquer une fiction pour arriver le plus vite possible à l'idée de Dieu sans tomber dans les pièges d'une régression infinie. Par exemple, nous concevons la sphère, nous formons une idée à

laquelle aucun objet ne correspond dans la nature. Nous l'expliquons par le mouvement du demi-cercle : cette cause est bien fictive, puisqu'il n'y a rien dans la nature qui soit produit de cette façon ; elle n'en est pas moins une « perception vraie », mais dans la mesure où elle est jointe à l'idée de Dieu comme au principe qui détermine idéalement le demi-cercle à se mouvoir, c'est-à-dire qui détermine cette cause à produire l'idée de sphère.

Or tout change dès que nous arrivons ainsi à l'idée de Dieu. Car cette idée, nous la formons par elle-même et absolument. « S'il y a un Dieu ou quelque être omniscient, il ne peut former absolument aucune fiction²⁷. » À partir de l'idée de Dieu, nous déduisons toutes les idées les unes des autres dans « l'ordre dû ». Non seulement l'ordre est maintenant celui d'une synthèse progressive ; mais, prises dans cet ordre, les idées ne peuvent plus consister en êtres de raison, et excluent toute fiction. Ce sont nécessairement des idées de « choses réelles ou vraies », des idées auxquelles correspond quelque chose dans la nature²⁸. À partir de l'idée de Dieu, la production des idées est en elle-même une reproduction des choses de la nature ; l'enchaînement des idées n'a pas à copier l'enchaînement des choses, il reproduit automatiquement cet enchaînement, dans la mesure où les idées sont produites, elles-mêmes et pour leur compte, à partir de l'idée de Dieu²⁹.

Il est certain que les idées « représentent » quelque chose, mais précisément, elles ne représentent quelque chose que parce qu'elles « expriment » leur propre cause, et expriment l'essence de Dieu qui détermine cette cause. Toute les idées, dit Spinoza, expriment ou enveloppent l'essence de Dieu, et, en tant que telles, sont des idées de choses réelles ou vraies³⁰. Nous ne sommes plus dans le processus régressif qui rattache une idée vraie à sa cause, même par fiction, pour s'élever aussi vite que possible à l'idée de Dieu : ce processus déterminait seulement en droit le contenu de l'idée vraie. Nous suivons maintenant une démarche progressive, excluant toute fiction, allant d'un être réel à un autre, déduisant les idées les unes des autres à partir de l'idée de Dieu : alors, les idées s'enchaînent conformément à leur contenu propre ; mais aussi leur contenu se trouve déterminé par cet enchaînement ; *nous saisissons l'identité de la forme et du contenu*, nous sommes certains que l'enchaînement des idées reproduit la réalité comme telle. Comment cette déduction se fait en détail, nous le verrons plus tard. Il nous suffit pour le moment de considérer que l'idée de Dieu, comme principe absolu, s'affranchit de l'hypothèse dont nous étions partis pour nous élever jusqu'à elle, et fonde un enchaînement des idées adéquates identique à la construction du réel. Donc la seconde partie de la méthode ne se contente pas d'une théorie de la définition génétique, mais doit s'achever dans la théorie d'une déduction productive.

La méthode de Spinoza comporte donc trois grands chapitres, chacun

étroitement impliqué par les autres. La première partie de la méthode concerne la fin de la pensée : celle-ci consiste moins à connaître quelque chose qu'à connaître notre puissance de connaître. De ce point de vue, la pensée est considérée dans sa forme : la forme de l'idée vraie, c'est l'idée de l'idée ou l'idée réflexive. La définition formelle de la vérité est la suivante : l'idée vraie, c'est l'idée *en tant qu'elle s'explique par notre puissance de connaître*. La méthode, sous ce premier aspect, est elle-même réflexive.

La deuxième partie de la méthode concerne le moyen de réaliser cette fin : une idée vraie quelconque est supposée donnée, mais nous devons en faire une idée adéquate. L'adéquation constitue la matière du vrai. La définition de l'idée adéquate (définition matérielle de la vérité) se présente ainsi : l'idée *en tant qu'elle exprime sa propre cause, et en tant qu'elle exprime l'essence de Dieu comme déterminant cette cause*. L'idée adéquate, c'est donc l'idée expressive. Sous ce second aspect, la méthode est génétique : on détermine la cause de l'idée comme la raison suffisante de toutes les propriétés de la chose. C'est cette partie de la méthode qui nous mène à la plus haute pensée, c'est-à-dire qui nous conduit le plus vite possible à l'idée de Dieu.

La seconde partie s'achève dans un troisième et dernier chapitre, qui concerne l'unité de la forme et du contenu, du but et du moyen. Il en est chez Spinoza comme chez Aristote, où la définition formelle et la définition matérielle en général morcellent l'unité réelle d'une définition complète. Entre l'idée et l'idée de l'idée, il n'y a qu'une distinction de raison : l'idée réflexive et l'idée expressive sont une seule et même chose en réalité.

Comment comprendre cette unité dernière ? Jamais une idée n'a pour cause l'objet qu'elle représente ; au contraire, elle représente un objet parce qu'elle exprime *sa propre* cause. Il y a donc un contenu de l'idée, contenu expressif et non représentatif, qui renvoie seulement à la puissance de penser. Mais la puissance de penser est ce qui constitue la forme de l'idée comme telle. L'unité concrète des deux se manifeste quand toutes les idées se déduisent les unes des autres, matériellement à partir de l'idée de Dieu, formellement sous la seule puissance de penser. De ce point de vue, la méthode est déductive : la forme, comme forme logique, et le contenu, comme contenu expressif, se réunissent dans l'enchaînement des idées. On remarquera combien Spinoza insiste sur cette unité dans l'enchaînement. Au moment même où il dit que la méthode ne se propose pas de nous faire connaître quelque chose mais de nous faire connaître notre puissance de comprendre, il ajoute que nous ne connaissons celle-ci que dans la mesure où nous connaissons le plus de choses possible liées les unes aux autres³¹. Inversement, quand il montre que nos idées sont causes les unes des autres, il en conclut que toutes ont pour cause notre puissance de comprendre ou de penser³². Mais surtout, le terme « automate spirituel » témoigne de l'unité. L'âme est une espèce d'automate spirituel, c'est-à-dire : En pensant

nous n'obéissons qu'aux lois de la pensée, lois qui déterminent à la fois la forme et le contenu de l'idée vraie, qui nous font enchaîner les idées d'après leurs propres causes et suivant notre propre puissance, si bien que nous ne connaissons pas notre puissance de comprendre sans connaître par les causes toutes les choses qui tombent sous cette puissance³³.

En quel sens l'idée de Dieu est-elle « vraie » ? On ne dira pas d'elle qu'elle exprime sa propre cause : formée absolument, c'est-à-dire sans l'aide d'autres idées, elle *exprime l'infini*. C'est donc à propos de l'idée de Dieu que Spinoza déclare : « La forme de la pensée vraie doit résider dans cette pensée même, sans aucun rapport avec d'autres pensées³⁴. » Il peut paraître étrange, cependant, que Spinoza ne réserve pas l'application d'un tel principe à l'idée de Dieu, mais l'étende à toutes les pensées. Au point qu'il ajoute : « Il ne faut pas dire que la différence (du vrai et du faux) provient de ce que la pensée vraie consiste à connaître les choses par leurs causes premières, en quoi certes elle différerait déjà beaucoup de la fausse. » Nous croyons que ce texte obscur doit s'interpréter ainsi : Spinoza reconnaît que la connaissance vraie se fait par la cause, mais il estime qu'il n'y a là encore qu'une définition matérielle du vrai. L'idée adéquate, c'est l'idée comme exprimant la cause ; mais nous ne savons pas encore ce qui constitue la forme du vrai, ce qui donne de la vérité même une définition formelle. Là comme ailleurs, nous ne devons pas confondre absolument *ce qui s'exprime* et *l'exprimé* : l'exprimé, c'est la cause, mais ce qui s'exprime, c'est toujours notre puissance de connaître ou de comprendre, la puissance de notre entendement. C'est pourquoi Spinoza dit : « Ce qui constitue la forme de la pensée vraie doit être cherché dans cette pensée même et être déduit de la nature de l'entendement³⁵. » C'est pourquoi aussi il dira que le troisième genre de connaissance n'a pas d'autre cause formelle que l'âme ou l'entendement lui-même³⁶. Il en est de même de l'idée de Dieu : l'exprimé, c'est l'infini, mais ce qui s'exprime est la puissance absolue de penser. Il fallait donc joindre le point de vue de la forme à celui de la matière, pour concevoir finalement l'unité concrète des deux telle que la manifeste l'enchaînement des idées. C'est seulement de cette façon que nous parvenons à la définition complète du vrai, et que nous comprenons le phénomène total de l'expression dans l'idée. Non seulement l'idée de Dieu mais toutes les idées s'expliquent formellement par la puissance de penser. Le contenu de l'idée se réfléchit dans la forme, exactement comme l'exprimé se rapporte ou s'attribue à ce qui s'exprime. C'est en même temps que toutes les idées découlent matériellement de l'idée de Dieu, et formellement de la puissance de penser : leur enchaînement traduit l'unité des deux dérivations.

Nous n'avons une puissance de connaître, de comprendre ou de penser que dans la mesure où nous participons à la puissance absolue de penser. Ce

qui implique à la fois que notre âme est un mode de l'attribut pensée, et une partie de l'entendement infini. Ces deux points concernent et renouvellent un problème classique : Quelle est la nature de notre idée de Dieu ? Selon Descartes, par exemple, nous ne « comprenons » pas Dieu, mais nous n'en avons pas moins une idée claire et distincte ; car nous « entendons » l'infinité, ne serait-ce que négativement, et nous « concevons » la chose infinie de façon positive, ne serait-ce que partiellement. Notre connaissance de Dieu n'est donc limitée que de deux façons : parce que nous ne connaissons pas Dieu tout entier, parce que nous ne savons pas comment ce que nous connaissons de lui se trouve compris dans son éminente unité³⁷. Il n'est certes pas question de dire que Spinoza supprime toute limitation. Mais, bien qu'il s'exprime parfois d'une manière proche de celle de Descartes, il interprète les limites de notre connaissance dans un contexte entièrement nouveau.

D'une part, la conception cartésienne présente ce mélange de négation et d'affirmation qu'on retrouve toujours dans les méthodes d'analogie (on se rappelle les déclarations explicites de Descartes contre l'univocité). Chez Spinoza, au contraire, la critique radicale de l'éminence, la position de l'univocité des attributs, ont une conséquence immédiate : notre idée de Dieu n'est pas seulement claire et distincte, mais adéquate. En effet, les choses que nous connaissons de Dieu appartiennent à Dieu sous cette même forme où nous les connaissons, c'est-à-dire sous une forme commune à Dieu qui les possède et aux créatures qui les impliquent et les connaissent. Il n'en reste pas moins que, chez Spinoza comme chez Descartes, nous ne connaissons qu'une partie de Dieu : nous ne connaissons que deux de ces formes, deux attributs seulement, puisque notre corps n'implique rien d'autre que l'attribut étendue, notre idée, rien d'autre que l'attribut pensée. « Et par suite l'idée du corps enveloppe la connaissance de Dieu en tant seulement qu'il est considéré sous l'attribut de l'étendue... et par suite l'idée de cette idée enveloppe la connaissance de Dieu en tant qu'il est considéré sous l'attribut de la pensée et non sous un autre³⁸. » Bien plus, chez Spinoza, l'idée même de parties de Dieu est mieux fondée que chez Descartes, l'unité divine étant parfaitement conciliée avec une distinction réelle entre attributs.

Pourtant, même sur ce second point, la différence entre Descartes et Spinoza reste fondamentale. Car, avant de connaître une partie de Dieu, notre âme est elle-même « une partie de l'entendement infini de Dieu » : nous n'avons en effet de puissance de comprendre ou de connaître que dans la mesure où nous participons à la puissance absolue de penser qui correspond à l'idée de Dieu. Dès lors, *il suffit qu'il y ait quelque chose de commun au tout et à la partie pour que ce quelque chose nous donne de Dieu une idée, non seulement claire et distincte, mais adéquate*³⁹. Cette idée qui nous est donnée

n'est pas l'idée de Dieu tout entière. Elle est pourtant adéquate, parce qu'elle est dans la partie comme dans le tout. On ne s'étonnera donc pas qu'il arrive à Spinoza de dire que l'existence de Dieu ne nous est pas connue par elle-même : il veut dire que cette connaissance nous est nécessairement donnée par des « notions communes », sans lesquelles elle ne serait même pas claire et distincte, mais grâce auxquelles elle est adéquate⁴⁰. Quand Spinoza rappelle au contraire que Dieu se fait connaître immédiatement, qu'il est connu par lui-même et non par autre chose, il veut dire que la connaissance de Dieu n'a besoin ni de signes, ni de procédés analogiques : cette connaissance est adéquate parce que Dieu possède toutes les choses que nous connaissons lui appartenir, et les possède sous la forme même où nous les connaissons⁴¹. Quel rapport y a-t-il entre ces notions communes qui nous donnent la connaissance de Dieu et ces formes elles-mêmes communes ou univoques sous lesquelles nous connaissons Dieu ? Nous devons encore remettre à plus tard cette dernière analyse : elle déborde les limites du problème de l'adéquation.

1. Cf. *TRE*, 39 : *Una methodi pars* ; 106 : *Praecipua nostrae methodi pars*. Suivant les déclarations de Spinoza, l'exposé de cette première partie se termine en 91-94.

2. *TRE*, 91 : *Secundam partem*. Et 94.

3. *TRE*, 37 (et 13 : *Naturam aliquam humanam sua multo firmiorem*).

4. *TRE*, 106 : *Vires et potentiam intellectus*. Lettre 37, à Bouwmeester (III, p. 135) : « On voit clairement quelle doit être la vraie méthode, et en quoi elle consiste essentiellement, à savoir dans la seule connaissance de l'entendement pur, de sa nature et de ses lois. »

5. *TRE*, 38.

6. *TRE*, 105.

7. Cf. *É*, II, 33, dem.

8. *É*, II, 43, prop. (Ce texte se concilie parfaitement avec celui du *Traité de la Réforme*, 34-35, selon lequel, inversement, il n'est pas besoin de savoir qu'on sait pour savoir.)

9. *TRE*, 33 : « L'idée vraie, car nous avons une idée vraie... » ; 39 : « Avant toute chose doit exister en nous une idée vraie, comme *instrument inné*... » Cette idée vraie supposée par la méthode ne pose pas de problème particulier : nous l'avons et la reconnaissons par la « force innée de l'entendement » (*TRE*, 31) c'est pourquoi Spinoza peut dire que la méthode n'exige rien d'autre qu'une « toute petite connaissance de l'esprit » (*mentis historialam*), du genre de celle qu'enseigne Bacon : cf. Lettre 37, à Bouwmeester (III, p. 135).

10. *É*, II, 21 sc.

11. Cf. *CT*, II, ch. 15, 2.

12. Dans ses *Réponses aux secondes objections*, Descartes présente un principe général : « Il faut distinguer entre la *matière* ou la chose à laquelle nous donnons notre créance, et la *raison formelle* qui meut notre volonté à la donner » (*AT*, IX, p. 115). Ce principe explique selon Descartes que la matière étant obscure (matière de religion), nous n'en ayons pas moins une raison claire de donner notre adhésion (lumière de la grâce). Mais il s'applique aussi dans le cas de la connaissance naturelle : la matière claire et distincte ne se confond pas avec la raison formelle, elle-même claire et distincte, de notre croyance (lumière naturelle).

13. La définition (ou le concept) *explique* l'essence et *comprend* la cause prochaine : *TRE*, 95-96. Elle *exprime* la cause efficiente : *Lettre 60*, à *Tschirnhaus* (III, p. 200). La connaissance de l'effet (idée) *enveloppe* la connaissance de la cause : *É*, I, axiome 4, et II, 7, dem.

14. *TRE*, 92 : « La connaissance de l'effet consiste exclusivement à acquérir une connaissance plus parfaite de la cause. »

15. *Lettre 37*, à *Bouwmeester* (III, p. 135). Telle est la *concatenatio intellectus* (*TRE*, 95).

16. *TRE*, 19 et 21 (sur cette insuffisance de l'idée claire et distincte, cf. chapitre suivant).

17. *TRE*, 72.

18. Par exemple nous avons l'idée du cercle comme d'une figure dont tous les rayons sont égaux : ce n'est que l'idée claire d'une « propriété » du cercle (*TRE*, 95). De même dans la recherche finale d'une définition de l'entendement, nous devons partir des *propriétés* de l'entendement *clairement* connues : *TRE*, 106-110. Tel est, nous l'avons vu, le *requisit* de la méthode.

19. Ainsi, à *partir du cercle* comme figure aux rayons égaux, nous formons la *fiction* d'une cause, à savoir qu'une ligne droite se meut autour d'une de ses extrémités : *finjo ad libitum* (*TRE*, 72).

20. Ce qui intéresse Spinoza dans les mathématiques n'est nullement la géométrie analytique de Descartes mais la méthode synthétique d'Euclide et les conceptions génétiques de Hobbes : Cf. LEWIS ROBINSON, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig, 1928, pp. 270-273.

21. *TRE*, 110.

22. *TRE*, 94.

23. Fichte, non moins que Kant, part d'une « hypothèse ». Mais, contrairement à Kant, il prétend arriver à un principe absolu qui fait disparaître l'hypothèse de départ : ainsi, dès que le principe est découvert, le donné doit faire place à une construction du donné, le « jugement hypothétique » à un « jugement thétique », l'analyse à une genèse. M. Guérault dit fort bien : « À quelque moment que ce soit, [*La Doctrine de la science*] affirme toujours que, le principe devant valoir à lui seul, la méthode analytique ne doit pas poursuivre d'autre fin que sa propre suppression ; elle entend donc bien que toute l'efficacité doit rester à la seule méthode constructive. » (*L'Évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles-Lettres, 1930, t. I, p. 174.)

24. Spinoza a invoqué « l'ordre dû » (*debito ordine*) *TRE*, 44. En 46, il ajoute : « Si par hasard quelqu'un demande pourquoi moi-même n'ai pas tout d'abord et avant tout exposé dans cet ordre les vérités de la Nature, une fois dit que la vérité se manifeste elle-même, je lui réponds, et en même temps lui conseille... de bien vouloir d'abord considérer l'ordre de notre démonstration. » [La plupart des traducteurs supposent qu'il y a une lacune dans ce dernier texte. Et ils considèrent que Spinoza se fait à lui-même une « objection pertinente ». Ils considèrent que, plus tard, dans l'*Éthique*, Spinoza aurait trouvé le moyen d'exposer les vérités « dans l'ordre dû » (Cf. KOYRÉ, trad. du *TRE*, Vrin, p. 105). Il ne nous semble pas qu'il y ait la moindre lacune : Spinoza dit qu'il ne peut pas *dès le début* suivre l'ordre dû, parce que cet ordre ne peut être atteint qu'à *un certain moment* dans l'ordre des démonstrations. Et loin que l'*Éthique* corrige ce point, elle le maintient rigoureusement, comme nous le verrons au chapitre XVIII.]

25. *TRE*, 49, 75, 99. [Dans ce dernier texte aussi, beaucoup de traducteurs déplacent *et ratio postulat* pour le faire porter sur l'ensemble de la phrase.]

26. *É*, I, 26, prop.

27. *TRE*, 54.

28. Cf. *É*, V, 30, dem. : « ... Concevoir les choses en tant qu'elles se conçoivent par l'essence de Dieu comme des êtres réels. »

29. *TRE*, 42.

30. *É*, II, 45, prop. : « Toute idée de quelque corps ou de chose singulière existant en acte enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu. » (Dans le scolie, et aussi dans le scolie de V, 29, Spinoza précise que les choses existant en acte désignent ici les choses comme « vraies ou réelles » telles qu'elles découlent de la nature divine, leurs idées sont donc les idées adéquates.)

31. *TRE*, 40-41.

32. *Lettre 37 à Bouwmeester* (III, p. 135).

33. L'« automate spirituel » apparaît en *TRE*, 85. Leibniz pour son compte, qui n'emploie pas l'expression avant le *Système nouveau* de 1695, semble bien l'emprunter à Spinoza. Et malgré la différence des deux interprétations, l'automate spirituel a un aspect commun chez Leibniz et chez Spinoza : il désigne la nouvelle forme logique de l'idée, le nouveau contenu expressif de l'idée, et l'unité de cette forme et de ce contenu.

34. Cf. *TRE*, 70-71.

35. *TRE*, 71.

36. *É*, V, 31, prop.

37. Sur la distinction entre l'infinité (entendue négativement) et la chose infinie (conçue positivement, mais non pas entièrement), cf. DESCARTES, *Réponses aux premières objections*, AT, IX, p. 90. La distinction cartésienne des *quatrième*s réponses, entre conception complète et conception entière s'applique aussi dans une certaine mesure au problème de la connaissance de Dieu : la *Méditation IV* parlait de l'idée de Dieu comme celle d'un « être complet » (AT, IX, p. 42), bien que nous n'en ayons pas une connaissance entière.

38. *Lettre 64, à Schuller* (III, p. 205).

39. *É*, II, 46, dem. : « Ce qui donne la connaissance de l'essence éternelle et infinie de Dieu est commun à toutes choses et est également dans la partie et dans le tout ; par conséquent cette connaissance sera adéquate. »

40. *TTP*, ch. 6 (II, p. 159) : « L'existence de Dieu, n'étant pas connue par elle-même, doit nécessairement se conclure de notions dont la vérité soit si ferme et inébranlable... » et la note 6 du *TTP* (II, p. 315) rappelle que ces notions sont les notions communes.

41. Cf. *CT*, II, ch. 24, 9-13.

CHAPITRE IX

L'INADÉQUAT

Quelles sont les conséquences de cette théorie spinoziste de la vérité ? Nous devons d'abord en chercher la contre-épreuve dans la conception de l'idée inadéquate. *L'idée inadéquate, c'est l'idée inexpressive*. Mais comment est-il possible que nous ayons des idées inadéquates ? Cette possibilité n'apparaît que si l'on détermine les conditions sous lesquelles nous avons des idées en général.

Notre âme elle-même est une idée. En ce sens, notre âme est une affection ou modification de Dieu sous l'attribut pensée, comme notre corps, une affection ou modification de Dieu sous l'attribut étendue. Cette idée qui constitue notre âme ou notre esprit est donnée en Dieu. Il la possède, mais il la possède précisément en tant qu'il est affecté d'une autre idée, cause de celle-ci. Il l'a, mais en tant qu'il a « conjointement » une autre idée, c'est-à-dire l'idée d'autre chose. « La cause de l'idée d'une chose particulière, c'est une autre idée, autrement dit Dieu en tant qu'il est considéré comme affecté d'une autre idée, et de celle-ci encore il est cause en tant qu'il est affecté d'une autre, et ainsi à l'infini¹. » Non seulement Dieu possède toutes les idées, autant qu'il y a de choses ; mais toutes les idées, telles qu'elles sont en Dieu, expriment leur propre cause et l'essence de Dieu qui détermine cette cause. « Toutes les idées sont en Dieu, et en tant qu'elles sont rapportées à Dieu, sont vraies et adéquates². » En revanche, nous pouvons déjà pressentir que cette idée qui constitue notre âme, *nous ne l'avons pas*. Du moins nous ne l'avons pas immédiatement ; car elle est en Dieu, mais seulement en tant qu'il possède aussi l'idée d'autre chose.

Ce qui est mode participe à la puissance de Dieu : de même que notre corps participe à la puissance d'exister, notre âme participe à la puissance de penser. Ce qui est mode est en même temps partie, partie de la puissance de Dieu, partie de la Nature. Il subit donc nécessairement l'influence des autres parties. Nécessairement les autres idées agissent sur notre âme, comme les autres corps sur notre corps. Apparaissent ici des « affections » d'une seconde espèce : il ne s'agit plus du corps lui-même, mais de ce qui arrive dans le corps ; il ne s'agit plus de l'âme (idée du corps), mais de ce qui arrive dans l'âme (idée de ce qui arrive dans le corps)³. Or, c'est en ce sens que *nous avons* des idées ; car les idées de ces affections sont en Dieu, mais

en tant qu'il s'explique par notre âme seule, indépendamment des autres idées qu'il a ; elles sont donc en nous⁴. Si nous avons une connaissance des corps extérieurs, de notre propre corps, de notre âme elle-même, c'est uniquement par ces idées d'affections. Elles seules nous sont données : nous ne percevons les corps extérieurs qu'en tant qu'ils nous affectent, nous ne percevons notre corps qu'en tant qu'il est affecté, nous percevons notre âme par l'idée de l'idée de l'affections⁵. Ce que nous appelons « objet », c'est seulement l'effet qu'un objet a sur notre corps ; ce que nous appelons « moi », c'est seulement l'idée que nous avons de notre corps et de notre âme en tant qu'ils subissent un effet. Le donné se présente ici comme la relation la plus intime et la plus vécue, la plus confuse aussi, entre la connaissance des corps, la connaissance du corps et la connaissance de soi.

Considérons ces idées que nous avons, et qui correspondent à l'effet d'un objet sur notre corps. D'une part, elles dépendent de notre puissance de connaître, c'est-à-dire de notre âme ou de notre esprit, comme de leur cause formelle. Mais nous n'avons pas l'idée de notre corps, ni de notre âme, indépendamment de l'effet subi. Nous ne sommes donc pas en état de nous comprendre comme la cause formelle des idées que nous avons ; elles apparaissent au plus haut comme le fruit du hasard⁶. D'autre part, elles ont pour causes matérielles des idées de choses extérieures. Mais ces idées de choses extérieures, nous ne les avons pas davantage ; elles sont en Dieu, mais non pas en tant qu'il constitue notre âme ou notre esprit. Donc, nous ne possédons pas nos idées dans des conditions telles qu'elles puissent exprimer leur propre cause (matérielle). Sans doute nos idées d'affections « enveloppent-elles » leur propre cause, c'est-à-dire l'essence objective du corps extérieur ; mais elles ne l'« expriment » pas, ne « l'expliquent » pas. De même, elles enveloppent notre puissance de connaître, mais elles ne s'expliquent pas par elle, et renvoient au hasard. *Voilà que, dans ce cas, le mot « envelopper » n'est plus un corrélatif de « expliquer » ou « exprimer », mais s'oppose à eux, désignant le mélange du corps extérieur et de notre corps dans l'affection dont nous avons l'idée.* La formule employée le plus souvent par Spinoza est la suivante : nos idées d'affections *indiquent* un état de notre corps, mais *n'expliquent* pas la nature ou l'essence du corps extérieur⁷. C'est dire que les idées que nous avons sont des signes, des images indicatives imprimées en nous, non pas des idées expressives et formées par nous ; des perceptions ou des imaginations, non pas des compréhensions.

Au sens le plus précis, l'image est l'empreinte, la trace ou l'impression physique, l'affection du corps elle-même, l'effet d'un corps sur les parties fluides et molles du nôtre ; au sens figuré, l'image est l'idée de l'affection, qui nous fait seulement connaître l'objet par son effet. Mais une telle connaissance n'en est pas une, tout au plus une reconnaissance. De là découlent les caractères de l'indication en général : le premier « indiqué » n'est jamais notre essence, mais un état momentané de notre constitution variable ; l'indiqué secondaire (indirect) n'est jamais l'essence ou la nature

d'une chose extérieure, mais l'apparence qui nous permet seulement de reconnaître la chose à partir de son effet, donc d'en affirmer la simple présence, à tort ou à raison⁸. Fruits du hasard et des rencontres, servant à la reconnaissance, purement indicatives, les idées que nous avons sont inexpressives, c'est-à-dire inadéquates. L'idée inadéquate n'est ni privation absolue ni ignorance absolue : elle enveloppe une privation de connaissance⁹.

Cette connaissance dont nous sommes privés est double : connaissance de nous-mêmes, et de l'objet qui produit en nous l'affection dont nous avons l'idée. L'idée inadéquate est donc une idée qui enveloppe la privation de la connaissance de sa propre cause, tant formellement que matériellement. C'est en ce sens qu'elle reste inexpressive : « tronquée », comme une conséquence sans ses prémisses¹⁰. Or l'essentiel est que Spinoza ait montré *comment* une conséquence pouvait, ainsi, être séparée de ses deux prémisses. Nous sommes naturellement dans une situation telle que les idées qui nous sont données sont nécessairement inadéquates, parce qu'elles ne peuvent pas exprimer leur cause ni s'expliquer par notre puissance de connaître. Sur tous les points, connaissance des parties de notre corps et de notre corps lui-même, connaissance des corps extérieurs, connaissance de notre âme ou de notre esprit, connaissance de notre durée et de celle des choses, nous n'avons que des idées inadéquates¹¹. « Lorsque nous regardons le soleil, nous imaginons qu'il est éloigné de nous de deux cents pieds environ ; et cette erreur ne consiste pas dans cette seule imagination, mais en ce que, tandis que nous imaginons ainsi le soleil, nous ignorons sa vraie distance, ainsi que *la cause de cette imagination*¹². » L'image, en ce sens, est une idée qui ne peut pas exprimer sa propre cause, c'est-à-dire l'idée dont elle dérive en nous, qui ne nous est pas donnée : il s'agit de la cause matérielle. Mais l'image n'exprime pas davantage sa cause formelle, et ne peut pas s'expliquer par notre puissance de connaître. C'est pourquoi Spinoza dit que l'image, ou l'idée d'affection, est comme une conséquence sans ses prémisses : il y a bien deux prémisses, matérielle et formelle, dont l'image enveloppe la privation de connaissance.

Notre problème se transforme donc. La question n'est plus : Pourquoi avons-nous des idées inadéquates ? Mais au contraire : Comment arriverons-nous à former des idées adéquates ? Chez Spinoza, il en est de la vérité comme de la liberté : elles ne sont pas données en principe, mais apparaissent comme le résultat d'une longue activité par laquelle nous produisons des idées adéquates, échappant à l'enchaînement d'une nécessité externe¹³. Par là, l'inspiration spinoziste est profondément empiriste. Il est toujours frappant de constater la différence d'inspiration entre les empiristes et les rationalistes. Les uns s'étonnent de ce qui n'étonne pas les autres. À entendre les rationalistes, la vérité et la liberté sont avant tout des droits ; ils

se demandent comment nous pouvons déchoir de ces droits, tomber dans l'erreur ou perdre la liberté. C'est pourquoi le rationalisme a trouvé dans la tradition adamique, posant en principe l'image d'un Adam libre et raisonnable, un thème qui convenait particulièrement avec ses préoccupations. Dans une perspective empiriste, tout est renversé : l'étonnant, c'est que les hommes arrivent parfois à comprendre le vrai, parfois à se comprendre entre eux, parfois à se libérer de ce qui les enchaîne. À la vigueur avec laquelle Spinoza s'oppose constamment à la tradition adamique, on reconnaît déjà l'inspiration empiriste, qui conçoit la liberté et la vérité comme des produits ultimes surgissant à la fin. Un des paradoxes de Spinoza, et ce n'est pas le seul cas où nous le verrons s'exercer, est d'avoir retrouvé les forces concrètes de l'empirisme pour les mettre au service d'un nouveau rationalisme, un des plus rigoureux qu'on ait jamais conçus. Spinoza demande : Comment arriverons-nous à former et produire des idées adéquates, alors que tant d'idées inadéquates nous sont nécessairement données, qui distraient notre puissance et nous séparent de ce que nous pouvons ?

Nous devons distinguer deux aspects dans l'idée inadéquate : elle « enveloppe la privation » de la connaissance de sa cause, mais aussi elle est un effet qui « enveloppe » cette cause en quelque manière. Sous son premier aspect, l'idée inadéquate est fautive ; mais, sous le deuxième, elle contient *quelque chose de positif*, donc quelque chose de vrai¹⁴. Par exemple nous imaginons que le soleil est distant de deux cents pieds. Cette idée d'affection n'est pas en état d'exprimer sa propre cause : elle n'explique pas la nature ou l'essence du soleil. Reste qu'elle enveloppe cette essence « en tant que le corps en est affecté ». Nous aurons beau savoir la vraie distance du soleil, il continuera à nous affecter dans de telles conditions que nous le verrons toujours à deux cents pieds : comme dit Spinoza, l'erreur sera supprimée, mais non l'imagination. Il y a donc quelque chose de positif dans l'idée inadéquate, une sorte d'indication qu'on peut saisir clairement. C'est même ainsi que nous pouvons avoir quelque idée de la cause : après avoir saisi clairement les conditions sous lesquelles nous voyons le soleil, nous en inférons clairement qu'il est un objet suffisamment éloigné pour paraître petit, non pas un objet petit qui serait vu de près¹⁵. Si l'on ne tient pas compte de cette positivité, plusieurs thèses de Spinoza deviennent inintelligibles : d'abord, que l'on puisse avoir naturellement une idée vraie, conformément à ce que la méthode exige avant son exercice. Mais, surtout, le faux n'ayant pas de forme, on ne comprendrait pas que l'idée inadéquate donne lieu elle-même à une idée de l'idée, c'est-à-dire ait une forme qui renvoie à notre puissance de penser¹⁶. La faculté d'imaginer se définit par les conditions sous lesquelles nous avons naturellement des idées, donc des idées inadéquates ; elle n'en est pas moins une *vertu* par un de ses aspects ; elle enveloppe notre puissance de penser, bien qu'elle ne s'explique pas par elle ; l'image enveloppe sa propre cause, bien qu'elle ne l'exprime pas¹⁷.

Certes, pour avoir une idée adéquate, il ne suffit pas de saisir ce qu'il y a de positif dans une idée d'affection. C'est pourtant le premier pas. Car, à partir de cette positivité, nous pourrions former l'idée de *ce qui est commun* au corps affectant et au corps affecté, au corps extérieur et au nôtre. Or nous verrons que cette « notion commune », elle, est nécessairement adéquate : elle est dans l'idée de notre corps comme elle est dans l'idée du corps extérieur ; elle est donc en nous comme elle est en Dieu ; elle exprime Dieu et s'explique par notre puissance de penser. Mais de cette notion commune découle à son tour une idée d'affection, elle-même adéquate : la notion commune est nécessairement cause d'une idée adéquate d'affection, qui ne se distingue que par une « raison » de l'idée d'affection dont nous étions partis. Ce mécanisme complexe ne consistera donc pas à supprimer l'idée inadéquate que nous avons, mais à utiliser ce qu'il y a de positif en elle pour former le plus grand nombre possible d'idées adéquates, et faire que les idées inadéquates subsistantes n'occupent enfin que la plus petite partie de nous-mêmes. Bref, nous devons nous-mêmes accéder à des conditions telles que nous puissions produire des idées adéquates.

Notre but n'est pas encore d'analyser ce mécanisme par lequel nous arrivons aux idées adéquates. Notre problème était seulement : Qu'est-ce que l'idée adéquate ? Et, par contre-épreuve : Qu'est-ce que l'idée inadéquate ? L'idée adéquate, c'est l'idée qui exprime sa propre cause et qui s'explique par notre propre puissance. L'idée inadéquate, c'est l'idée inexpressive et non expliquée : l'impression qui n'est pas encore expression, l'indication qui n'est pas encore explication. Se dégage ainsi l'intention qui préside à toute la doctrine spinoziste de la vérité : *il s'agit de substituer la conception de l'adéquat à la conception cartésienne du clair et du distinct*. Et sans doute, à cet égard, Spinoza utilise une terminologie variable : tantôt il emploie le mot « adéquat » pour marquer l'insuffisance du clair et du distinct, soulignant ainsi la nécessité de dépasser les critères cartésiens ; tantôt il se sert pour son compte des mots « clair et distinct », mais les applique seulement à des idées qui découlent d'une idée elle-même adéquate ; tantôt enfin il s'en sert pour désigner cette idée adéquate, mais, à plus forte raison, leur donne alors une signification implicite tout à fait différente de celle de Descartes¹⁸.

De toute manière, la doctrine de la vérité chez Spinoza ne se sépare pas d'une polémique, directe ou indirecte, dirigée contre la théorie cartésienne. Pris en eux-mêmes, le clair et le distinct nous permettent tout au plus de reconnaître une idée vraie que nous avons, c'est-à-dire ce qu'il y a de positif dans une idée encore inadéquate. Mais former une idée adéquate nous entraîne au-delà du clair et du distinct. L'idée claire et distincte par elle-même ne constitue pas une véritable connaissance, pas plus qu'elle ne contient en elle-même sa propre raison : le clair et le distinct ne trouvent

leur raison suffisante que dans l'adéquat, l'idée claire et distincte ne forme une véritable connaissance que dans la mesure où elle découle d'une idée elle-même adéquate.

Nous trouvons à nouveau un point commun entre Spinoza et Leibniz, qui contribue à définir la réaction anticartésienne. Le mot de Leibniz : *la connaissance est une espèce de l'expression*, pourrait être signé de Spinoza¹⁹. Sans doute ne conçoivent-ils pas de la même manière la nature de l'adéquat, parce qu'ils ne comprennent ni n'utilisent de la même manière le concept d'expression. Mais, sur trois chapitres essentiels, leur accord involontaire est réel. D'une part, Descartes, dans sa conception du clair et du distinct, s'en est tenu au contenu représentatif de l'idée ; il ne s'est pas élevé jusqu'à un contenu expressif infiniment plus profond. Il n'a pas conçu d'adéquat comme raison nécessaire et suffisante du clair et du distinct : c'est-à-dire l'expression comme fondement de la représentation. D'autre part, Descartes n'a pas dépassé la forme d'une conscience psychologique de l'idée ; il n'a pas atteint la forme logique par laquelle l'idée s'explique, d'après laquelle aussi les idées s'enchaîneront les unes les autres. Enfin, Descartes n'a pas conçu l'unité de la forme et du contenu, c'est-à-dire l'« automate spirituel » qui reproduit le réel en produisant ses idées dans l'ordre dû. Descartes nous a appris que le vrai était présent dans l'idée. Mais de quoi nous sert ce savoir tant que nous ne savons pas ce qui est présent dans l'idée vraie ? L'idée claire et distincte est encore inexpressive, et reste inexplicée. Bonne pour la reconnaissance, mais incapable de fournir un véritable principe de connaissance.

Nous avons vu les trois acquis principaux de la théorie de l'idée chez Spinoza : le contenu représentatif n'est qu'une apparence, en fonction d'un contenu expressif plus profond ; la forme d'une conscience psychologique est superficielle, par rapport à la vraie forme logique ; l'automate spirituel tel qu'il se manifeste dans l'enchaînement des idées est l'unité de la forme logique et du contenu expressif. Or ces trois points forment aussi les grandes thèses de Leibniz. C'est pourquoi Leibniz aime le mot de Spinoza, « automate spirituel ». Pour son compte, il l'interprète au sens d'une autonomie des substances pensantes individuelles. Mais, même pour Spinoza, l'automatisme d'un mode de la pensée n'exclut pas une sorte d'autonomie de sa puissance de comprendre (en effet, la puissance de comprendre est une partie de la puissance absolue de penser, mais en tant que celle-ci s'explique par celle-là). Toutes les différences entre Leibniz et Spinoza n'ôtent rien à leur accord sur ces thèses fondamentales, qui constituent la révolution anticartésienne par excellence.

La critique de Descartes par Leibniz est célèbre : le clair et le distinct en eux-mêmes nous permettent seulement de *reconnaître* un objet, mais ne nous donnent pas de cet objet une connaissance véritable ; ils n'atteignent pas l'essence, mais portent seulement sur des apparences externes ou sur des caractères extrinsèques à travers lesquels nous ne pouvons que

« conjecturer » l'essence ; ils n'atteignent pas la cause qui nous montre pourquoi la chose est nécessairement ce qu'elle est²⁰. Pour être moins remarquée, la critique spinoziste n'en procède pas moins de la même façon, dénonçant avant tout l'insuffisance de l'idée cartésienne : pris en eux-mêmes, le clair et le distinct ne nous donnent qu'une connaissance indéterminée ; ils n'atteignent pas l'essence de la chose, mais portent seulement sur des *propria* ; ils n'atteignent pas une cause dont toutes les propriétés de la chose découleraient à la fois, mais nous font seulement reconnaître un objet, la présence d'un objet, d'après l'effet qu'il a sur nous ; l'idée claire et distincte n'exprime pas sa propre cause, elle ne nous fait rien comprendre de la cause « en dehors de ce que nous considérons dans l'effet²¹. » En tout ceci, Spinoza et Leibniz mènent un combat commun, la continuation de celui qui les opposait déjà à la preuve ontologique cartésienne, la recherche d'une raison suffisante qui manque singulièrement dans tout le cartésianisme. L'un et l'autre, par des processus différents, découvrent *le contenu expressif de l'idée, la forme explicative de l'idée*.

1. É, II, 9, dem. Et II, 11, cor. : Dieu « en tant qu'il possède *conjointement* avec l'esprit humain l'idée d'une autre chose... » ; III, 1, dem. : Dieu « en tant qu'il contient en même temps les esprits des autres choses ».

2. É, II, 36, dem.

3. É, II, 9, cor. : « ce qui arrive (*contingit*) dans l'objet singulier d'une idée quelconque... ».

4. É, II, 12, dem. : « Tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée constituant l'esprit humain, la connaissance en est nécessairement donnée en Dieu en tant qu'il constitue la nature de l'esprit humain ; c'est-à-dire la connaissance de cette chose sera nécessairement dans l'esprit, autrement dit l'esprit la perçoit. »

5. É, II, 19, 23 et 26.

6. Sur le rôle du hasard (*fortuna*) dans les perceptions qui ne sont pas adéquates, cf. *Lettre 37*, à *Bouwmeester* (III, p. 135).

7. *Indicare* : É, II, 16, cor. 2 ; IV, 1 sc. *Indiquer* ou *envelopper* s'opposent alors à *expliquer*. Ainsi l'idée de Pierre telle qu'elle est en Paul « indique l'état du corps de Paul », tandis que l'idée de Pierre en elle-même « explique directement l'essence du corps de Pierre » (II, 17, sc.). De même les idées « qui ne font qu'envelopper la nature de choses extérieures au corps humain » s'opposent aux idées « qui expliquent la nature de ces mêmes choses » (II, 18, sc.).

8. Sur l'indiqué principal : nos idées d'affections indiquent en premier lieu la

constitution de notre corps, constitution *présente* et variable (*É*, II, 16, cor. 2 ; III, déf. générale des affects ; IV, 1, sc.). Sur l'indiqué secondaire ou indirect : nos idées d'affections enveloppent la nature d'un corps extérieur, mais indirectement, de telle façon que nous ne faisons que croire à la *présence* de ce corps tant que notre affection dure (*É*, II, 16, dem. ; II, 17, prop., dem. et cor.).

9. *É*, II, 35, prop. et dem.

10. *É*, II, 28, dem.

11. *É*, II, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31.

12. *É*, II, 35, sc.

13. Il y a en effet un enchaînement (*ordo et concatenatio*) des idées inadéquates entre elles, qui s'oppose à l'ordre et à l'enchaînement de l'entendement. Les idées inadéquates, s'enchaînent dans l'ordre où elles s'impriment en nous. C'est l'ordre de la Mémoire. Cf. *É*, II, 18, sc.

14. *É*, II, 33, prop. et dem. ; II, 35, sc. ; IV, 1, prop., dem. et sc.

15. Exemple analogue, *TRE*, 21.

16. Cf. *É*, II, 22 et 23.

17. *É*, II, 17, sc. : « Car si l'esprit, pendant qu'il imagine comme lui étant présentes des choses qui n'existent pas, savait en même temps que ces choses n'existent pas en réalité, il regarderait certes cette puissance d'imaginer comme une vertu de sa nature et non comme un vice, surtout si cette faculté d'imaginer dépendait de sa nature seule. » (C'est-à-dire : *si cette faculté ne se contentait pas d'envelopper notre puissance de penser, mais s'expliquait par elle.*)

18. Cf. la *Lettre 37*, à *Bouwmeester*, où Spinoza se sert des mots « clair et distinct » pour désigner l'adéquat lui-même. En un sens plus précis, Spinoza entend par « clair et distinct » ce qui suit de l'adéquat, donc ce qui doit trouver sa raison dans l'adéquat : « Tout ce qui suit d'une idée qui est adéquate en nous, nous le comprenons clairement et distinctement » (*É*, V, 4, sc.). Mais ce texte se réclame de II, 40, qui disait que tout ce qui suit d'une idée adéquate est adéquat aussi.

19. LEIBNIZ, *Lettre à Arnauld* (Janet, t. I, p. 593) : « L'expression est commune à toutes les formes, et c'est un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal et la connaissance intellectuelle sont des espèces. »

20. Cf. LEIBNIZ, *Méditations sur la connaissance...* ; Discours de métaphysique, § 24.

21. La critique de l'idée claire est menée par Spinoza de manière explicite en *TRE*, 19 et note, 21 et note. Il est vrai que Spinoza ne dit pas « clair et distinct ». Mais c'est qu'il se réserve d'employer ces mots pour son compte en un tout autre sens que Descartes. Nous verrons dans le chapitre suivant comment la critique spinoziste porte en fait sur l'ensemble de la conception cartésienne.

CHAPITRE X

SPINOZA CONTRE DESCARTES

Le cartésianisme repose sur une certaine suffisance de l'idée claire et distincte. Cette suffisance fonde la méthode de Descartes, mais d'autre part est prouvée par l'exercice de cette méthode elle-même. Descartes affirme sa préférence pour l'*analyse*. Dans un texte important, il dit que la méthode analytique a le mérite de nous faire voir « comment les effets dépendent des causes¹ ». Cette déclaration pourrait sembler paradoxale, prêtant à l'analyse ce qui revient à la synthèse, si l'on n'en mesurait pas l'exacte portée. Suivant Descartes, nous avons une connaissance claire et distincte d'un effet *avant* d'avoir une connaissance claire et distincte de la cause. Par exemple, je sais que j'existe comme être pensant avant de connaître la cause par laquelle j'existe. Sans doute, la connaissance claire et distincte de l'effet suppose une certaine connaissance de la cause, mais seulement une connaissance confuse. « Si je dis $4 + 3 = 7$, cette conception est nécessaire, parce que nous ne concevons pas distinctement le nombre 7 sans y inclure 3 et 4 *confusa quadam ratione*². » La connaissance claire et distincte de l'effet suppose donc une connaissance confuse de la cause, mais en aucun cas ne dépend d'une connaissance plus parfaite de la cause. Au contraire, c'est la connaissance claire et distincte de la cause qui dépend de la connaissance claire et distincte de l'effet. Telle est la base des *Méditations*, de leur ordre en particulier et de la méthode analytique en général : méthode d'inférence ou d'implication.

Dès lors, si cette méthode nous fait voir comment les effets dépendent des causes, c'est de la manière suivante : à partir d'une connaissance claire de l'effet, nous tirons au clair la connaissance de la cause qu'elle impliquait confusément, et par là, nous montrons que l'effet ne serait pas ce que nous le connaissons être s'il n'avait telle cause dont il dépend nécessairement³. Chez Descartes, donc, deux thèmes sont fondamentalement liés : la suffisance théorique de l'idée claire et distincte, la possibilité pratique d'aller d'une connaissance claire et distincte de l'effet à une connaissance claire et distincte de la cause.

Que l'effet dépende de la cause n'est pas en question. La question porte sur la meilleure manière de le montrer. Spinoza dit : Il nous est possible de partir d'une connaissance claire d'un effet ; mais ainsi nous ne parviendrons qu'à une connaissance claire de la cause, nous ne connaissons rien de la

cause en dehors de ce que nous considérons dans l'effet, jamais nous n'obtiendrons une connaissance adéquate. Le *Traité de la réforme* contient une critique fondamentale de la méthode cartésienne, du procédé d'inférence ou d'implication dont elle se sert, de la prétendue suffisance du clair et du distinct dont elle se réclame. L'idée claire ne nous donne rien, sinon une certaine connaissance des propriétés de la chose, et ne nous mène à rien, sinon à une connaissance négative de la cause. « Il y a une perception où l'essence d'une chose est inférée d'une autre chose, mais non pas de manière adéquate » ; « Nous ne comprenons rien de la cause en dehors de ce que nous considérons dans l'effet : ce qui se voit suffisamment du fait que la cause, alors, n'est désignée que par les termes les plus généraux, comme *il y a donc quelque chose, il y a donc quelque puissance*, etc. Ou aussi du fait qu'on la désigne d'une façon négative, *par conséquent ce n'est pas ceci ou cela, etc.* » ; « Nous inférons une chose d'une autre de la manière suivante : après avoir clairement perçu que nous sentons tel corps et nul autre, nous en inférons clairement, dis-je, que l'âme est unie au corps, et que cette union est la cause d'une telle sensation. Mais quelle est cette sensation et cette union, nous ne pouvons pas le comprendre par là d'une façon absolue » ; « Une telle conclusion, bien que certaine, n'est pas assez sûre⁴. » Dans ces citations, il n'y a pas une ligne qui ne soit dirigée contre Descartes et sa méthode. Spinoza ne croit pas à la suffisance du clair et du distinct, parce qu'il ne croit pas qu'on puisse de manière satisfaisante aller d'une connaissance de l'effet à une connaissance de la cause.

Il ne suffit pas d'une idée claire et distincte, il faut aller jusqu'à l'idée adéquate. C'est-à-dire : il ne suffit pas de montrer comment les effets dépendent des causes, il faut montrer comment la connaissance vraie de l'effet dépend elle-même de la connaissance de la cause. Telle est la définition de la méthode *synthétique*. Sur tous ces points, Spinoza se retrouve aristotélicien, contre Descartes : « Ce qui est la même chose que ce que les Anciens ont dit, à savoir que la science vraie procède de la cause aux effets⁵. » Aristote montrait que la connaissance scientifique est par la cause. Il ne disait pas seulement que la connaissance doit découvrir la cause, s'élever jusqu'à la cause dont un effet connu dépend ; il disait que l'effet n'est connu que dans la mesure où la cause est elle-même et d'abord mieux connue. La cause n'est pas seulement antérieure à l'effet parce qu'elle en est la cause, elle est antérieure aussi du point de vue de la connaissance, devant être plus connue que l'effet⁶. Spinoza reprend cette thèse : « La connaissance de l'effet n'est en réalité rien d'autre que l'acquisition d'une connaissance plus parfaite de la cause⁷. » Entendons : non pas « plus parfaite » que celle que nous avons d'abord, mais plus parfaite que celle que nous avons de l'effet lui-même, antérieure à celle que nous avons de l'effet. La connaissance de l'effet peut être dite claire et distincte, mais la connaissance de la cause est plus parfaite, c'est-à-dire adéquate ; et le clair et le distinct ne sont fondés que pour autant qu'ils découlent de l'adéquat en

tant que tel.

Connaître par la cause est le seul moyen de connaître l'essence. La cause est comme le moyen terme qui fonde la connexion de l'attribut avec le sujet, le principe ou la raison dont découlent toutes les propriétés qui reviennent à la chose. C'est pourquoi, suivant Aristote, se confondent la recherche de la cause et la recherche de la définition. D'où l'importance du syllogisme scientifique dont les prémisses nous donnent la cause ou la définition formelles d'un phénomène, et la conclusion, la cause ou la définition matérielles. La définition totale est celle qui réunit la forme et la matière dans une énonciation continue, de telle façon que l'unité de l'objet ne soit plus fragmentée, mais au contraire affirmée dans un concept intuitif. Sur tous ces points, Spinoza reste en apparence aristotélicien : il souligne l'importance de la théorie de la définition, il pose l'identité de la recherche de la définition et de la recherche des causes, il affirme l'unité concrète d'une définition totale englobant la cause formelle et la cause matérielle de l'idée vraie.

Descartes n'ignore pas les prétentions d'une méthode synthétique de type aristotélicien : la preuve qu'elle contient, dit-il, est souvent « des effets par les causes⁸ ». Descartes veut dire : la méthode synthétique prétend toujours connaître par la cause, mais elle n'y réussit pas toujours. L'objection fondamentale est la suivante : Comment la cause elle-même serait-elle connue ? En géométrie, nous pouvons connaître *par* la cause, mais parce que la matière est claire et convient avec les sens. Descartes l'admet (d'où son emploi du mot « souvent »). De même Aristote : le point, la ligne, même l'unité, sont des principes ou des « genres-sujets », des indivisibles atteints par l'intuition ; leur existence est connue, en même temps que leur signification, comprise¹⁰. Mais que se passe-t-il dans les autres cas, par exemple en métaphysique, quand il s'agit d'êtres réels ? Comment la cause, le principe ou le moyen-terme sont-ils trouvés ? Il semble bien qu'Aristote nous renvoie lui-même à un processus inductif, qui ne se distingue guère d'une abstraction et qui trouve son point de départ dans une perception confuse de l'effet. En ce sens, c'est l'effet qui est le plus connu, le plus connu pour nous, par opposition au « plus connu absolument ». Quand Aristote détaille les moyens de parvenir au moyen-terme ou à la définition causale, il part d'un ensemble confus pour en abstraire un universel « proportionné ». C'est pourquoi la cause formelle est toujours un caractère spécifique abstrait, qui trouve son origine dans une matière sensible et confuse. De ce point de vue, l'unité de la cause formelle et de la cause matérielle reste un pur idéal chez Aristote, au même titre que l'unité du concept intuitif.

La thèse de Descartes se présente donc ainsi : la méthode synthétique a une ambition démesurée ; mais elle ne nous donne aucun moyen de connaître les causes réelles. En fait, elle part d'une connaissance confuse de l'effet, et s'élève à des abstraits qu'elle nous présente à tort comme des

causes ; c'est pourquoi, malgré ses prétentions, elle se contente d'examiner les causes par les effets¹¹. La méthode analytique, au contraire, est d'intention plus modeste. Mais, parce qu'elle dégage d'abord une perception claire et distincte de l'effet, elle nous donne le moyen d'inférer de cette perception une connaissance véritable de la cause ; c'est pourquoi elle est apte à montrer comment les effets eux-mêmes dépendent des causes. La méthode synthétique n'est donc légitime qu'à une condition : quand elle n'est pas livrée à elle-même, quand elle vient après la méthode analytique, quand elle s'appuie sur une connaissance préalable des causes réelles. La méthode synthétique ne nous fait rien connaître par elle-même, elle n'est pas une méthode d'invention ; elle trouve son utilité dans l'exposition de la connaissance, dans l'exposition de ce qui est déjà « inventé ».

On remarquera que jamais Descartes ne songe à départager les deux méthodes en rapportant la synthèse à l'ordre de l'être, l'analyse, à l'ordre de la connaissance. Pas davantage Spinoza. Il serait donc insuffisant, et inexact, d'opposer Descartes à Spinoza en disant que le premier suit l'ordre de la connaissance, le second l'ordre de l'être. Sans doute découle-t-il de la définition de la méthode synthétique qu'elle coïncide avec l'être. Mais cette conséquence a peu d'importance. Le seul problème est de savoir si la méthode synthétique est capable, d'abord et par elle-même, de nous faire connaître les principes qu'elle suppose. Peut-elle, en vérité, nous *faire connaître* ce qui est ? Le seul problème est donc : Quelle est la vraie méthode du point de vue de la connaissance¹² ? Alors l'anti-cartésianisme de Spinoza se manifeste pleinement : selon Spinoza, la méthode synthétique est la seule méthode d'invention véritable, la seule méthode qui vaille dans l'ordre de la connaissance¹³. Or, une telle position n'est tenable que si Spinoza estime avoir les moyens, non seulement de retourner les objections de Descartes, mais aussi de surmonter les difficultés de l'aristotélisme. Précisément, quand il présente ce qu'il appelle le troisième « mode de perception » dans le *Traité de la réforme*, il groupe sous ce mode ou dans ce genre *imparfait* deux procédés très divers, dont il dénonce également l'insuffisance¹⁴. Le premier consiste à inférer une cause à partir d'un effet clairement perçu : on reconnaît ici la méthode analytique de Descartes et son processus d'implication. Mais le second consiste à « tirer une conclusion d'un universel qui est toujours accompagné d'une certaine propriété » : on reconnaît la méthode synthétique d'Aristote, son processus déductif à partir du moyen-terme conçu comme caractère spécifique. Si Spinoza, non sans ironie, peut ainsi réunir Descartes et Aristote, *c'est parce qu'il revient au même, à peu près, d'abstraire un universel à partir d'une connaissance confuse de l'effet, ou d'inférer une cause à partir d'une connaissance claire de l'effet*. Aucun de ces procédés ne mène à l'adéquat. La méthode analytique de Descartes est insuffisante, mais Aristote n'a pas su davantage concevoir la suffisance de la méthode synthétique.

Ce qui manque aux Anciens, dit Spinoza, c'est de concevoir l'âme comme une espèce d'automate spirituel, c'est-à-dire la pensée comme déterminée par ses propres lois¹⁵. C'est donc le parallélisme qui donne à Spinoza le moyen de dépasser les difficultés de l'aristotélisme. La cause formelle d'une idée n'est jamais un universel abstrait. Les universaux, genres ou espèces, renvoient bien à une puissance d'imaginer, mais cette puissance diminue au fur et à mesure que nous comprenons plus de choses. La cause formelle de l'idée vraie, c'est notre puissance de comprendre ; et plus nous comprenons de choses, moins nous formons ces fictions de genres et d'espèces¹⁶. Si Aristote identifie la cause formelle avec l'universel spécifique, c'est parce qu'il en reste *au plus bas degré* de la puissance de penser, sans découvrir les lois qui permettent à celle-ci d'aller d'un être réel à un autre réel « sans passer par les choses abstraites ». D'autre part, la cause matérielle d'une idée n'est pas une perception sensible confuse : une idée de chose particulière trouve toujours sa cause dans une autre idée de chose particulière déterminée à la produire.

Face au modèle aristotélicien, Descartes ne pouvait saisir les possibilités de la méthode synthétique. Il est vrai que celle-ci, sous un de ses aspects, ne nous fait pas connaître quelque chose ; mais on aurait tort d'en conclure qu'elle a seulement un rôle d'exposition. Sous son premier aspect, la méthode synthétique est réflexive, c'est-à-dire nous fait connaître notre puissance de comprendre. Il est vrai aussi que la méthode synthétique *forge ou feint* une cause en fonction d'un effet ; mais loin d'y voir une contradiction, nous devons reconnaître ici le minimum de régression qui nous permet, *le plus vite possible*, d'atteindre à l'idée de Dieu comme à la source de toutes les autres idées. Sous ce second aspect, la méthode est constructive ou génétique. Enfin, les idées qui découlent de l'idée de Dieu sont des idées d'êtres réels : leur production est en même temps la déduction du réel, la forme et la matière du vrai s'identifient dans l'enchaînement des idées. La méthode, sous ce troisième aspect, est déductive. Réflexion, genèse et déduction, ces trois moments constituent tous ensemble la méthode synthétique. C'est sur eux que Spinoza compte, à la fois pour dépasser le cartésianisme et pour pallier les insuffisances de l'aristotélisme.

Considérons maintenant la théorie de l'être : nous voyons que l'opposition de Spinoza à Descartes se déplace, mais ne cesse pas d'être radicale. Aussi bien serait-il étonnant que la méthode analytique et la méthode synthétique impliquent une même conception de l'être. L'ontologie de Spinoza est dominée par les notions de *cause de soi, en soi et par soi*. Ces termes étaient présents chez Descartes lui-même ; mais les difficultés qu'il rencontrait dans leur emploi doivent nous renseigner sur les incompatibilités du cartésianisme et du spinozisme.

Contre Descartes, Caterus et Arnauld objectaient déjà : « par soi » se dit négativement et ne signifie que l'absence de cause¹⁷. Même en admettant avec Arnauld que, si Dieu n'a pas de cause, c'est en raison de la pleine positivité de son essence et non pas en fonction de l'imperfection de notre entendement, on n'en conclura pas qu'il est par soi « positivement comme par une cause », c'est-à-dire, qu'il est cause de soi. Descartes, il est vrai, estime que cette polémique est surtout verbale. Il demande seulement qu'on lui accorde la pleine positivité de l'essence de Dieu : dès lors, on reconnaîtra que cette essence joue un rôle *analogue* à celui d'une cause. Il y a une raison positive pour laquelle Dieu n'a pas de cause, donc une cause formelle par laquelle il n'a pas de cause efficiente. Descartes précise sa thèse dans les termes suivants : Dieu est cause de soi, mais *en un autre sens* qu'une cause efficiente est cause de son effet ; il est cause de soi au sens où son essence est cause formelle ; et son essence est dite cause formelle, non pas directement, mais par analogie, dans la mesure où elle joue par rapport à l'existence un rôle analogue à celui d'une cause efficiente par rapport à son effet¹⁸.

Cette théorie repose sur trois notions intimement liées : *l'équivocité* (Dieu est cause de soi, mais en un autre sens qu'il n'est cause efficiente des choses qu'il crée ; dès lors, l'être ne se dit pas au même sens de tout ce qui est, substance divine et substances créées, substances et modes, etc.) ; *l'éminence* (Dieu contient donc toute la réalité, mais éminemment, sous une autre forme que celle des choses qu'il crée) ; *l'analogie* (Dieu comme cause de soi n'est donc pas atteint en lui-même, mais par analogie : c'est par analogie avec la cause efficiente que Dieu peut être dit cause de soi, ou par soi « comme » par une cause). Ces thèses sont moins formulées explicitement par Descartes qu'elles ne sont reçues et acceptées comme un héritage scolastique et thomiste. Mais, pour n'être jamais discutées, elles n'en ont pas moins une importance essentielle, partout présentes chez Descartes, indispensables à sa théorie de l'être, de Dieu et des créatures. Sa métaphysique ne trouve pas son sens en elles ; mais, sans elles elle perdrait beaucoup de son sens. C'est pourquoi les Cartésiens présentent si volontiers une théorie de l'analogie : plus qu'ils ne tentent de réconcilier l'œuvre du maître et le thomisme, ils développent alors une pièce essentielle du cartésianisme qui restait implicite chez Descartes lui-même.

Il est toujours possible d'imaginer, entre Descartes et Spinoza, des filiations fantaisistes. Par exemple, dans une définition cartésienne de la substance (« ce qui n'a besoin que de soi-même pour exister »), on prétend découvrir une tentation moniste et même panthéiste. C'est négliger le rôle implicite de l'analogie dans la philosophie de Descartes, qui suffit à la prémunir contre toute tentation de ce genre : comme chez saint Thomas, l'acte d'exister sera par rapport aux substances créées quelque chose d'analogue à ce qu'il est par rapport à la substance divine¹⁹. Et il semble bien que la méthode analytique débouche naturellement dans une conception

analogique de l'être ; son procédé lui-même conduit spontanément à la position d'un être analogue. On ne s'étonnera donc pas que le cartésianisme retrouve à sa manière une difficulté déjà présente dans le thomisme le plus orthodoxe : malgré ses ambitions, l'analogie n'arrive pas à se dégager de l'équivocité dont elle part, de l'éminence à laquelle elle arrive.

Selon Spinoza, Dieu n'est pas cause de soi en un autre sens que cause de toutes choses. *Au contraire, il est cause de toutes choses au même sens que cause de soi*²⁰. Descartes en dit trop ou n'en dit pas assez : trop pour Arnauld, mais pas assez pour Spinoza. Car il n'est pas possible d'employer « par soi » positivement, tout en usant de « cause de soi » par simple analogie. Descartes reconnaît que, si l'essence de Dieu est cause de son existence, c'est au sens de cause formelle, non pas de cause efficiente. La cause formelle, précisément, est l'essence immanente, coexistante à son effet, inséparable de son effet. Encore faut-il une raison positive pour laquelle l'existence de Dieu n'a pas de cause efficiente et ne fait qu'un avec l'essence. Or, cette raison, Descartes la trouve dans une simple propriété : l'immensité de Dieu, sa surabondance ou son infinité. Mais une telle propriété ne peut jouer que le rôle d'une règle de proportionnalité dans un jugement analogique. Parce que cette propriété ne désigne rien de la nature de Dieu, Descartes en reste à une détermination indirecte de la cause de soi : celle-ci se dit en un autre sens que la cause efficiente, mais aussi se dit par analogie avec elle. Ce qui manque chez Descartes, c'est donc une raison sous laquelle la cause de soi puisse être atteinte en elle-même et directement fondée dans le concept ou dans la nature de Dieu. C'est cette raison que Spinoza découvre quand il distingue la nature divine et les propres, l'absolu et l'infini. Les attributs sont les éléments formels immanents qui constituent la nature absolue de Dieu. Ces attributs ne constituent pas l'essence de Dieu sans en constituer l'existence ; ils n'expriment pas l'essence sans exprimer l'existence qui en découle nécessairement ; c'est pourquoi l'existence ne fait qu'un avec l'essence²¹. Ainsi les attributs constituent la raison formelle qui fait de la substance en elle-même une cause de soi, directement, non plus par analogie.

La cause de soi est d'abord atteinte en elle-même ; c'est à cette condition que « en soi » et « par soi » prennent une signification parfaitement positive. En découle la conséquence suivante : La cause de soi ne se dit plus *en un autre sens* que la cause efficiente, c'est la cause efficiente au contraire qui se dit au même sens que la cause de soi. Dieu produit donc comme il existe : d'une part il produit nécessairement, d'autre part il produit nécessairement dans ces mêmes attributs qui constituent son essence. On retrouve ici les deux aspects de l'univocité spinoziste, l'univocité de la cause et l'univocité des attributs. Depuis le commencement de nos analyses, il nous a semblé que le spinozisme n'était pas séparable du combat qu'il menait contre la théologie négative, mais aussi contre toute méthode procédant par équivocité, éminence et analogie. Non seulement Spinoza dénonce

l'introduction du négatif dans l'être, mais toutes les fausses conceptions de l'affirmation dans lesquelles le négatif survit. Ce sont ces survivances que Spinoza retrouve et combat, chez Descartes et chez les Cartésiens. Le concept spinoziste d'immanence n'a pas d'autre sens : il exprime la double univocité de la cause et des attributs, c'est-à-dire l'unité de la cause efficiente avec la cause formelle, l'identité de l'attribut tel qu'il constitue l'essence de la substance et tel qu'il est impliqué par les essences de créatures.

On ne croira pas qu'en réduisant ainsi les créatures à des modifications ou à des modes Spinoza leur retire toute essence propre ou toute puissance. L'univocité de la cause ne signifie pas *que la cause de soi et la cause efficiente aient un seul et même sens, mais que toutes deux se disent au même sens de ce qui est cause*. L'univocité des attributs ne signifie pas que la substance et les modes aient le même être ou la même perfection : la substance est en soi, les modifications sont dans la substance comme dans autre chose. Ce qui est en autre chose et ce qui est en soi ne se disent pas au même sens, mais l'être se dit formellement au même sens de ce qui est en soi et de ce qui est en autre chose : les mêmes attributs, pris au même sens, constituent l'essence de l'un et sont impliqués par l'essence de l'autre. Bien plus, cet être commun n'est pas chez Spinoza, comme chez Duns Scot, un Être neutralisé, indifférent au fini et à l'infini, à l'*in-se* et à l'*in-alio*. Au contraire, c'est l'Être qualifié de la substance, dans lequel la substance reste en soi, mais aussi dans lequel les modes restent comme dans autre chose. L'immanence est donc la nouvelle figure que prend la théorie de l'univocité chez Spinoza. La méthode synthétique conduit naturellement à la position de cet être commun ou de cette cause immanente.

Dans la philosophie de Descartes, certains axiomes reviennent constamment. Le principal est que le néant n'a pas de propriétés. Il en découle, du point de vue de la quantité, que toute propriété est propriété d'un être : donc, tout est être ou propriété, substance ou mode. Et aussi, du point de vue de la qualité, toute réalité est perfection. Du point de vue de la causalité, il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet ; sinon quelque chose serait produit par le néant. Enfin, du point de vue de la modalité, il ne peut y avoir d'accident à proprement parler, l'accident étant une propriété qui n'impliquerait pas nécessairement l'être auquel on le rapporte. De tous ces axiomes, il appartient à Spinoza de donner une interprétation nouvelle, conforme à la théorie de l'immanence et aux exigences de la méthode synthétique. Et il semble bien à Spinoza que Descartes n'a pas saisi le sens et les conséquences de la proposition : Le néant n'a pas de propriétés. D'une part, toute pluralité de substances devient impossible : il n'y a ni substances inégales et limitées, ni substances illimitées égales, car « elles devraient tirer quelque chose du néant²² ». D'autre part, on ne se contentera pas de dire que toute réalité est perfection. On doit reconnaître aussi que tout dans la nature d'une chose

est réalité, c'est-à-dire perfection ; « dire à ce sujet que la nature d'une chose exigeait (la limitation) et par suite ne pouvait être autrement, c'est ne rien dire, car la nature d'une chose ne peut rien exiger tant qu'elle n'est pas²³. » On évitera donc de croire qu'une substance subisse une limitation de nature en vertu de sa propre possibilité.

Pas plus qu'il n'y a de possibilité d'une substance en fonction de son attribut, il n'y a de contingence des modes par rapport à la substance. Il ne suffit pas de montrer, avec Descartes, que les accidents ne sont pas réels. Les modes d'une substance restent accidentels chez Descartes, parce qu'ils ont besoin d'une causalité externe qui, en quelque manière, les « mette » dans cette substance elle-même. Mais, en vérité, l'opposition du mode et de l'accident montre déjà que la nécessité est la seule affection de l'être, sa seule modalité : Dieu est cause de toutes choses au même sens que cause de soi ; donc tout est nécessaire, par son essence ou par sa cause. Enfin, il est vrai que la cause est plus parfaite que l'effet, la substance plus parfaite que les modes ; mais, bien qu'elle ait plus de réalité, jamais la cause ne contient la réalité de son effet sous une autre forme ni d'une autre manière que celle dont dépend l'effet lui-même. Avec Descartes, on passe de la supériorité de la cause à la supériorité de certaines formes d'être sur d'autres, donc à l'équivocité ou à l'analogie du réel (puisque Dieu contient la réalité sous une forme supérieure à celle qui se trouve impliquée dans les créatures). C'est ce passage qui fonde le concept d'éminence ; mais ce passage est radicalement illégitime. Contre Descartes, Spinoza pose l'égalité de toutes les formes d'être, et l'univocité du réel qui découle de cette égalité. De tous les points de vue, la philosophie de l'immanence apparaît comme la théorie de l'Être-un, de l'Être-égal, de l'Être univoque et commun. Elle cherche les conditions d'une affirmation véritable, dénonçant tous les traitements qui retirent à l'être sa pleine positivité, c'est-à-dire sa communauté formelle.

1. DESCARTES, *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, p. 121. Ce texte, qui n'existe que dans la traduction française de Clerselier, suscite de grandes difficultés : F. Alquié les souligne dans son édition de Descartes (Garnier, t. II, p. 582). Nous demandons toutefois, dans les pages suivantes, si le texte ne peut pas être interprété à la lettre.

2. DESCARTES, *Regulae*, Règle 12 (AT, X, p. 421). Constamment chez Descartes, une connaissance claire et distincte implique, en tant que telle, une perception confuse de la cause ou du principe. Laporte donne toutes sortes d'exemples, dans *Le Rationalisme de Descartes* (P.U.F. 1945, pp. 98-99). Quand Descartes dit : « J'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini » (*Méd.* III), il faut entendre que

l'idée de Dieu est impliquée par celle du moi, mais confusément ou implicitement ; un peu comme 4 et 3 sont impliqués dans 7.

3. Par exemple, *Méditation* III, AT, IX, p. 41 : « ... je reconnais qu'il ne serait pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existait pas véritablement. »

4. *TRE*, 19 (§ III) et 21 (et notes correspondantes). Tous ces textes décrivent une partie de ce que Spinoza appelle le troisième « mode de perception ». *Il ne s'agit pas d'un procédé d'induction* : l'induction appartient au deuxième mode, et se trouve décrite et critiquée en *TRE*, 20. Ici au contraire, il s'agit d'un procédé d'inférence ou d'implication de type cartésien.

5. *TRE*, 85.

6. Cf. ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, I, 2, 71 b, 30.

7. *TRE*, 92.

8. DESCARTES, *Réponses aux secondes objections*, AT, IV, p. 122 (là encore, ce texte est de la traduction Clerselier).

9. *Ibid.*

10. Cf. ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, I, 32, 88 b, 25-30.

11. DESCARTES, *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, p. 122 : « La synthèse au contraire, par une voie tout autre, et comme en examinant les causes par leurs effets (bien que la preuve qu'elle contient soit souvent aussi des effets par les causes)... »

12. F. Alquié, dans une intervention orale au sujet de Descartes, met bien ce point en lumière : « Je ne vois nulle part que l'ordre synthétique soit l'ordre de la chose... La chose est vraiment l'unité ; c'est l'être, c'est l'unité confuse ; c'est moi qui mets un ordre lorsque je connais. Et ce qu'il faut établir, c'est que l'ordre de ma connaissance, et qui est toujours un ordre de connaissance, *qu'il soit synthétique ou analytique*, est vrai ». (*Descartes, Cahiers de Royaumont*, éd. de Minuit, 1957, p. 125.)

13. *TRE*, 94 : « La voie correcte de l'*invention* consiste à former les pensées en partant de quelque définition donnée. »

14. *TRE*, 19, § III.

15. *TRE*, 85.

16. *TRE*, 58 : « L'esprit possède une puissance d'autant plus grande de former des fictions qu'il comprend moins..., et plus il comprend, plus cette puissance diminue. » En effet, plus l'esprit imagine, plus sa puissance de comprendre reste *enveloppée*, donc moins il comprend effectivement.

17. Cf. *Premières objections*, AT, IX, p. 76 ; *Quatrièmes objections*, AT, IX, pp. 162-166.

18. DESCARTES, *Réponses aux premières objections*, AT, IX, pp. 87-88 : Ceux qui ne s'attachent « qu'à la propre et étroite signification d'efficient », « ne remarquent ici aucun autre genre de cause qui ait *rapport et analogie* avec la cause efficiente ». Ils ne remarquent pas que « il nous est tout-à-fait loisible de penser que (Dieu) fait *en quelque façon* la même chose à l'égard de soi-même que la cause efficiente à l'égard de son effet. » *Réponses aux*

quatrième objection, AT, IX, pp. 182-188 (« toutes ces manières de parler qui ont rapport et analogie avec la cause efficiente... »)

19. DESCARTES, *Principes*, I, 51 (« Ce que c'est que la substance ; et que c'est un nom qu'on ne peut attribuer à Dieu et aux créatures en même sens »).

20. *É*, I, 25, sc. Il est curieux que P. Lachièze-Rey, citant ce texte de Spinoza, en inverse l'ordre. Il fait comme si Spinoza avait dit que Dieu était cause de soi au sens où il était cause des choses. Dans la citation ainsi déformée, il n'y a pas un simple lapsus, mais la survivance d'une perspective « analogique », invoquant *d'abord* la causabilité efficiente. (Cf. *Les Origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, pp. 33-34).

21. *É*, I, 20, dém.

22. *CT*, I, ch. 2, 2, note 2.

23. *CT*, I, ch. 2, 5, note 3.

CHAPITRE XI

L'IMMANENCE ET LES ÉLÉMENTS HISTORIQUES DE L'EXPRESSION

Deux problèmes se posent. Quels sont les liens logiques de l'immanence et de l'expression ? Et : Comment l'idée d'une immanence expressive s'est-elle formée historiquement dans certaines traditions philosophiques ? Il n'est pas exclu que ces traditions ne soient complexes et ne réunissent elles-mêmes des inspirations très diverses.

Tout commence, semble-t-il, avec le problème platonicien de la participation. Platon présentait, à titre d'hypothèses, plusieurs schémas de participation : participer, c'est prendre part ; mais aussi, c'est imiter ; et encore, c'est recevoir d'un démon... Suivant ces schémas, la participation se trouve interprétée tantôt de façon matérielle, tantôt de manière imitative, tantôt de manière « démonique ». Mais, dans tous les cas, les difficultés semblent avoir une même raison : chez Platon, le principe de participation est avant tout cherché du côté du participant. La participation apparaît le plus souvent comme une aventure qui survient du dehors au participé, comme une violence subie par le participé. Si la participation consiste à prendre part, on voit mal comment le participé ne souffrirait pas d'une division ou d'une séparation. Si participer, c'est imiter, il faut un artiste extérieur qui prend l'Idée pour modèle. Et l'on voit mal enfin quel est le rôle d'un intermédiaire en général, artiste ou démon, sinon forcer le sensible à reproduire l'intelligible, mais aussi forcer l'Idée à se laisser participer par quelque chose qui répugne à sa nature. Même lorsque Platon traite de la participation des Idées entre elles, la puissance correspondante est saisie comme puissance de participer, plutôt que d'être participée.

La tâche post-platonicienne par excellence exige un renversement du problème. On cherche un principe qui rende possible la participation, mais qui la rende possible du point de vue du participé lui-même. Les Néo-platoniciens ne partent plus des caractères du participant (multiple, sensible, etc.) pour se demander sous quelle violence la participation devient possible. Ils tentent de découvrir, au contraire, le principe et le mouvement interne qui fondent la participation dans le participé comme tel, du côté du participé comme tel. Plotin reproche à Platon d'avoir vu la participation du petit côté. En vérité, ce n'est pas le participé qui passe dans le participant. Le participé reste en soi ; il est participé pour autant qu'il produit, il produit

pour autant qu'il donne. Mais il n'a pas à sortir de soi pour donner ni produire. Tel est le programme formulé par Plotin : partir du plus haut, subordonner l'imitation à une genèse ou production, substituer l'idée d'un *don* à celle d'une violence. Le participé ne se divise pas, n'est pas imité du dehors, ni contraint par des intermédiaires qui feraient violence à sa nature. La participation n'est ni matérielle, ni imitative, ni démonique : elle est émanative. Émanation signifie à la fois cause et don : causalité par donation, mais aussi donation productrice. La véritable activité est celle du participé ; le participant n'est qu'un effet, et reçoit ce que la cause lui donne. La cause émanative est la Cause qui donne, le Bien qui donne, la Vertu qui donne.

Quand nous cherchons le principe interne de participation *du côté* du participé, nous devons nécessairement le trouver « au-delà » ou « au-dessus ». Il n'est pas question que le principe qui rend la participation possible soit lui-même participé ou participable. De ce principe, tout émane ; il donne tout. Mais il n'est pas lui-même participé, car la participation se fait seulement suivant ce qu'il donne, et à ce qu'il donne. C'est en ce sens que Proclus élaborait sa profonde théorie de l'Imparticipable ; il n'y a de participation que par un principe lui-même imparticipable, mais qui donne à participer. Et déjà Plotin montrait que l'Un est nécessairement supérieur à ses dons, qu'il donne ce qu'il n'a pas, ou qu'il n'est pas ce qu'il donne². L'émanation en général se présentera sous forme d'une triade : le donateur, ce qui est donné, ce qui reçoit. Participer, c'est toujours participer suivant ce qui est donné. Donc nous ne devons pas seulement parler d'une genèse du participant, mais d'une genèse du participé lui-même, qui rend compte de ce fait qu'il est participé. Double genèse, du donné et de ce qui reçoit : l'effet qui reçoit détermine son existence quand il possède pleinement ce qui lui est donné ; mais il ne le possède pleinement qu'en se retournant vers le donateur. Le donateur est supérieur à ses dons comme à ses produits, participable d'après ce qu'il donne, imparticipable en lui-même ou selon lui-même ; et, par là, fondant la participation.

Nous pouvons déjà déterminer des caractères d'après lesquels la cause émanative et la cause immanente ont logiquement quelque chose de commun, mais aussi des différences profondes. Leur caractère commun, c'est qu'elles ne sortent pas de soi : *elles restent en soi* pour produire³. Quand Spinoza définit la cause immanente, il insiste sur cette définition qui fonde une certaine assimilation de l'immanence et de l'émanation⁴. Mais la différence porte sur la manière dont les deux causes produisent. *Si la cause émanative reste en soi, l'effet produit n'est pas en elle et ne reste pas en elle*. De l'Un comme premier principe ou comme cause des causes, Plotin dit : « C'est parce que *rien n'est en lui* que tout vient de lui⁵. » Quand il rappelle que l'effet n'est jamais séparé de la cause, il pense à la continuité d'un flux et

d'un rayonnement, non pas à l'inhérence actuelle d'un contenu. La cause émanative produit d'après ce qu'elle donne, mais elle est au-delà de ce qu'elle donne : si bien que l'effet sort de la cause, n'existe qu'en sortant de la cause, et ne détermine son existence qu'en se retournant vers la cause dont il est sorti. C'est pourquoi la détermination de l'existence de l'effet n'est pas séparable d'une conversion, où la cause apparaît comme Bien dans une perspective de finalité transcendante. Une cause est immanente, au contraire, quand l'effet lui-même est « immané » dans la cause au lieu d'en émaner. Ce qui définit la cause immanente, c'est que l'effet est en elle, sans doute comme dans autre chose, mais est et reste en elle. L'effet ne reste pas moins dans la cause que la cause ne reste en elle-même. De ce point de vue, jamais la distinction d'essence entre la cause et l'effet ne sera interprétée comme une dégradation. Du point de vue de l'immanence, la distinction d'essence n'exclut pas, mais implique une égalité d'être : c'est le même être qui reste en soi dans la cause, mais aussi dans lequel l'effet reste comme dans autre chose.

Plotin dit encore : l'Un n'a « rien de commun » avec les choses qui viennent après lui⁶. Car la cause émanative n'est pas seulement supérieure à l'effet, mais à ce qu'elle donne à l'effet. Mais pourquoi la cause première est-elle précisément l'Un ? Donnant l'être à tout ce qui est, elle est nécessairement au-delà de l'être ou de la substance. Aussi l'émanation, dans son état pur, n'est-elle pas séparable d'un système de l'Unsupérieur à l'être ; la première hypothèse du *Parménide* domine tout le néo-platonisme⁷. Et l'émanation n'est pas davantage séparable d'une théologie négative, ou d'une méthode d'analogie qui respecte l'éminence du principe ou de la cause. Proclus montre que, dans le cas de l'Un lui-même, la négation est génératrice des affirmations qui s'appliquent à ce que l'un donne et à ce qui procède de l'Un. Bien plus, à chaque stade de l'émanation, on doit reconnaître la présence d'un imparticipable dont les choses procèdent et auquel elles se convertissent. L'émanation sert donc de principe à un univers hiérarchisé ; la différence des êtres en général y est conçue comme différence hiérarchique ; chaque terme est comme l'image du terme supérieur qui le précède, et se définit par le degré d'éloignement qui le sépare de la cause première ou du premier principe.

Entre la cause émanative et la cause immanente, une seconde différence apparaît donc. L'immanence implique pour son compte une pure ontologie, une théorie de l'Être où l'Un n'est que la propriété de la substance et de ce qui est. Et encore, l'immanence à l'état pur exige le principe d'une égalité de l'être ou la position d'un Être-égal : non seulement l'être est égal en soi, mais l'être apparaît également présent dans tous les êtres. Et la Cause, également proche partout : il n'y a pas de cause éloignée. Les êtres ne sont pas définis par leur rang dans une hiérarchie, ne sont pas plus ou moins éloignés de l'Un, mais chacun dépend directement de Dieu, participant à l'égalité de l'être, recevant immédiatement tout ce

qu'il peut en recevoir d'après l'aptitude de son essence, indépendamment de toute proximité et de tout éloignement. Bien plus, l'immanence à l'état pur exige un Être univoque qui forme une Nature, et qui consiste en formes positives, communes au producteur et au produit, à la cause et à l'effet. Nous savons que l'immanence ne supprime pas la distinction des essences ; mais il faut des formes communes qui constituent l'essence de la substance comme cause, alors qu'elles contiennent les essences de modes en tant qu'effets. C'est pourquoi la supériorité de la cause subsiste du point de vue de l'immanence, mais n'entraîne aucune éminence, c'est-à-dire aucune position d'un principe au-delà des formes qui sont elles-mêmes présentes dans l'effet. L'immanence s'oppose à toute éminence de la cause, à toute théologie négative, à toute méthode d'analogie, à toute conception hiérarchique du monde. Tout est affirmation dans l'immanence. La Cause est supérieure à l'effet, mais non pas supérieure à ce qu'elle donne à l'effet. Ou plutôt, elle ne « donne » rien à l'effet. La participation doit être pensée de manière entièrement positive, non pas à partir d'un don éminent, mais à partir d'une communauté formelle qui laisse subsister la distinction des essences.

S'il y a tant de différence entre l'émanation et l'immanence, comment peut-on les assimiler historiquement, ne serait-ce que de façon partielle ? C'est que, dans le néo-platonisme lui-même, et sous des influences stoïciennes, une cause véritablement immanente se joint en fait à la cause émanatives. Déjà au niveau de l'Un, la métaphore de la sphère et du rayonnement corrigent singulièrement la stricte théorie de la hiérarchie. Mais surtout, la première émanation nous donne l'idée d'une cause immanente. De l'Un, émane l'Intelligence ou l'Être ; or il n'y a pas seulement immanence mutuelle de l'être et de l'intelligence, mais l'intelligence contient toutes les intelligences et tous les intelligibles, comme l'être contient tous les êtres et tous les genres d'être. « Pleine des êtres qu'elle a engendrés, l'intelligence les engloutit en quelque sorte en les retenant en elle-même ». Sans doute, de l'intelligence à son tour, émane une nouvelle hypostase. Mais l'intelligence n'agit ainsi comme cause émanative que dans la mesure où elle atteint son point de perfection ; et elle l'atteint seulement comme cause immanente. L'être et l'intelligence sont encore l'Un, mais l'Un qui est et qui connaît, l'Un de la seconde hypothèse du *Parménide*, Un dans lequel le multiple est présent et qui, lui-même, est présent dans le multiple. Plotin montre que l'être est identique au nombre à l'état d'union, les êtres, identiques au nombre à l'état de développement (c'est-à-dire au nombre « expliqué »)¹⁰. Déjà chez Plotin, il y a une égalité de l'Être qui se conjugue avec la suréminence de l'Un¹¹. Damascius pousse très loin la description de cet état de l'Être, où le multiple est ramassé, concentré, *compris* dans l'Un, mais aussi où l'Un *s'explique* dans les plusieurs.

Telle est l'origine d'un couple de notions qui prendra une importance de plus en plus grande à travers les philosophies du Moyen Âge et de la Renaissance : *complicare-explicare*¹². Toutes choses sont présentes à Dieu qui les complique, Dieu est présent à toutes choses qui l'expliquent et l'impliquent. À la série des émanations successives et subordonnées se substitue la co-présence de deux mouvements corrélatifs. Car les choses ne restent pas moins en Dieu, en tant qu'elles l'expliquent ou l'impliquent, que Dieu ne reste en soi pour compliquer les choses. La présence des choses à Dieu constitue l'inhérence, comme la présence de Dieu aux choses constitue l'implication. À la hiérarchie des hypostases se substitue l'égalité de l'être ; car c'est le même être auquel les choses sont présentes et qui, lui-même, est présent dans les choses. L'immanence se définit par l'ensemble de la complication et de l'explication, de l'inhérence et de l'implication. Les choses restent inhérentes au Dieu qui les complique, comme Dieu reste impliqué par les choses qui l'expliquent. C'est Dieu compliquant qui s'explique à travers toutes choses : « Dieu est la complication universelle, en ce sens que tout est en lui ; et l'universelle explication, en ce sens qu'il est en tout¹³. » La participation trouve son principe, non plus dans une émanation dont l'Un serait la source plus ou moins proche, mais dans l'expression immédiate et adéquate d'un Être absolu qui comprend tous les êtres et s'explique par l'essence de chacun. L'expression comprend tous ces aspects : complication, explication, inhérence, implication. Ces aspects de l'expression sont aussi les catégories de l'immanence ; l'immanence se révèle expressive, l'expression immanente, dans un système de relations logiques où les deux notions sont corrélatives.

De ce point de vue, l'idée d'expression rend compte de la véritable activité du participé, et de la possibilité de la participation. C'est dans l'idée d'expression que le nouveau principe d'immanence s'affirme. L'expression apparaît comme l'unité du multiple, comme la complication du multiple et l'explication de l'Un. Dieu s'exprime lui-même dans le monde ; le monde est l'expression, l'explication d'un Dieu-être ou de l'Un qui est. Le monde est promu en Dieu, de telle manière qu'il perd ses limites ou sa finitude, et participe immédiatement de l'infinité divine. La métaphore du cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part convient au monde lui-même. Entre Dieu et le monde le rapport d'expression fonde, non pas une identité d'essence, mais une égalité d'être. Car le même être est présent en Dieu qui complique toutes choses suivant sa propre essence, et dans les choses qui l'expliquent suivant leur propre essence ou leur mode. Si bien que Dieu doit être défini comme identique à la Nature *complicative*, et la Nature comme identique à Dieu *explicative*. Mais cette égalité, ou identité dans la distinction, constitue deux moments pour l'ensemble de l'expression : Dieu s'exprime dans son Verbe, son Verbe exprime l'essence divine ; mais le Verbe s'exprime à son tour dans l'univers, l'univers

exprimant toutes choses suivant le mode qui revient à chacune essentiellement. Le Verbe est l'expression de Dieu, expression-langage ; l'Univers est l'expression de cette expression, expression-figure ou physionomie. (Ce thème classique d'une double expression se retrouve chez Eckhart : Dieu s'exprime dans le Verbe, qui est parole intérieure et silencieuse ; le Verbe s'exprime dans le monde, qui est figure ou parole extériorisée¹⁴.)

Nous avons essayé de montrer comment une immanence expressive de l'Être se greffait sur la transcendance émanative de l'Un. Toutefois, chez Plotin et ses successeurs, cette cause immanente reste subordonnée à la cause émanative. Il est vrai que l'être ou l'intelligence « s'expliquent » ; mais seul s'explique ce qui est déjà multiple, et qui n'est pas premier principe. « L'intelligence s'explique. C'est qu'elle veut posséder tous les êtres ; mais il eût été meilleur pour elle de ne pas le vouloir, car ainsi elle devient second principe¹⁵. » L'être immanent, la pensée immanente ne peuvent former un absolu mais supposent un premier principe, cause émanative et fin transcendante dont tout découle et à quoi tout se convertit. Sans doute ce premier principe, l'Un supérieur à l'être, contient-il virtuellement toutes choses : *il est expliqué*, mais il *ne s'explique pas lui-même*, contrairement à l'intelligence, contrairement à l'être¹⁶. Il n'est pas affecté par ce qui l'exprime. Aussi faut-il attendre l'extrême évolution du néo-platonisme pendant le Moyen Âge, la Renaissance et la Réforme, pour voir la cause immanente prendre une importance de plus en plus grande, l'Être rivaliser avec l'un, l'expression rivaliser avec l'émanation et parfois tendre à la supplanter. On a souvent cherché ce qui faisait de la philosophie de la Renaissance une philosophie moderne ; nous suivons pleinement la thèse d'Alexandre Koyré, pour qui la catégorie spécifique de l'expression caractérise le mode de penser de cette philosophie.

Et pourtant il est certain que cette tendance expressionniste n'aboutit pas pleinement. C'est le christianisme qui la favorise, par sa théorie du Verbe, et surtout par ses exigences ontologiques qui font du premier principe un Être. Mais c'est lui qui la refoule, par l'exigence encore plus puissante de maintenir la transcendance de l'être divin. Aussi voit-on toujours l'accusation d'immanence et de panthéisme menacer les philosophes, et les philosophes se soucier avant tout d'échapper à cette accusation. Déjà dans Scot Érigène il faut admirer les combinaisons philosophiquement subtiles où se trouvent conciliés les droits d'une immanence expressive, d'une transcendance émanative et d'une création exemplaire *ex nihilo*. En fait, la transcendance d'un Dieu créateur est sauvée grâce à une conception analogique de l'Être, ou du moins grâce à une conception éminente de Dieu qui limite la portée de l'Être-égal. Le principe d'égalité de l'Être est lui-même interprété de manière analogique ; toutes les ressources du

symbolisme préserve la transcendance. L'inexprimable est donc maintenu au sein de l'expression elle-même. Non pas qu'on revienne à Plotin ; non pas qu'on revienne à la position de l'Un ineffable et supérieur à l'Être. Car c'est le même Dieu, le même être infini, qui s'affirme et s'exprime dans le monde comme cause immanente, et qui reste inexprimable et transcendant comme objet d'une théologie négative qui nie de lui tout ce qu'on affirmait de son immanence. Or, même dans ces conditions, l'immanence apparaît comme une théorie-limite, corrigée par les perspectives de l'émanation et de la création. La raison en est simple : l'immanence expressive ne peut se suffire à elle-même tant qu'elle ne s'accompagne pas d'une pleine conception de l'univocité, d'une pleine affirmation de l'Être univoque.

L'immanence expressive vient se greffer sur le thème de l'émanation, qui la favorise en partie, qui la refoule en partie. Mais elle n'interfère pas moins, dans des conditions analogues, avec le thème de la création. La Création, sous un de ses aspects, semble répondre au même souci que l'Émanation ; il s'agit toujours de trouver un principe de participation du côté du participé lui-même. On met les Idées en Dieu : au lieu de renvoyer à une instance inférieure qui les prendrait pour modèles ou les forcerait à descendre dans le sensible, elles ont elles-mêmes une valeur exemplaire. Représentant l'être infini de Dieu, elles représentent aussi tout ce que Dieu veut faire et peut faire. Les Idées en Dieu *sont des similitudes exemplaires* ; les choses créées *ex nihilo* sont des *similitudes imitatives*. La participation est une imitation, mais le principe de l'imitation se trouve du côté du modèle ou de l'imité : les Idées ne se distinguent pas par rapport à Dieu, mais se distinguent par rapport aux choses dont elles fondent la participation possible à Dieu lui-même. (Malebranche définira les Idées en Dieu comme principes d'expression, représentant Dieu participable ou imitable.)

Cette voie fut tracée par saint Augustin. Or, là encore, le concept d'expression surgit pour déterminer à la fois le statut de la similitude exemplaire et de la similitude imitative. Saint Bonaventure, à la suite de saint Augustin, est celui qui donne le plus d'importance à cette double détermination : les deux similitudes forment l'ensemble concret de la similitude « expressive ». Dieu s'exprime dans son Verbe ou dans l'Idée exemplaire ; mais l'Idée exemplaire exprime la multiplicité des choses créables et créées. Tel est le paradoxe de l'expression comme telle : intrinsèque et éternelle, elle est une par rapport à ce qui s'exprime, multiple par rapport à l'exprimé¹⁷. L'expression est comme une radiation qui nous conduit de Dieu, qui s'exprime, aux choses exprimées. Étant elle-même exprimante (et non exprimée), elle s'étend également à tout, sans limitation, comme l'essence divine elle-même. Nous retrouvons un principe d'égalité d'après lequel saint Bonaventure nie toute hiérarchie entre les Idées telles qu'elles sont en Dieu. En effet, la théorie d'une similitude expressive implique une certaine immanence. Les idées sont en Dieu ; donc les choses sont en Dieu, d'après leurs similitudes exemplaires.

Mais ne faut-il pas encore que les choses elles-mêmes soient en Dieu, comme imitations ? N'y a-t-il pas une certaine inhérence de la copie au modèle¹⁸ ? On ne peut échapper à cette conséquence qu'en maintenant une conception strictement analogique de l'être. (Saint Bonaventure lui-même oppose constamment la similitude expressive et la similitude univoque ou d'univocation.)

La plupart des auteurs invoqués précédemment se rattachent aux deux traditions à la fois : émanation et imitation, cause émanative et cause exemplaire, Pseudo-Denys et saint Augustin. Mais l'important, c'est que ces deux voies se rejoignent dans le concept d'expression. On le voit déjà chez Scot Érigène, qui forge une philosophie de l'expression tantôt « similitudinaire », tantôt « émanative ». *L'émanation nous mène à une expression-explication. La création nous mène à une expression-similitude.* Et l'expression, en effet, a ce double aspect : d'une part elle est miroir, modèle et ressemblance ; d'autre part germe, arbre et rameau. Mais jamais ces métaphores n'aboutissent. L'idée d'expression se trouve refoulée dès qu'elle est suscitée. C'est que les thèmes de la création ou de l'émanation ne peuvent pas se passer d'un minimum de transcendance, qui empêche l'« expressionnisme » d'aller jusqu'au bout de l'immanence qu'il implique. L'immanence est précisément le vertige philosophique, inséparable du concept d'expression (double immanence de l'expression dans ce qui s'exprime, et de l'exprimé dans l'expression).

La signification du spinozisme nous semble la suivante : affirmer l'immanence comme principe ; dégager l'expression de toute subordination à l'égard d'une cause émanative ou exemplaire. *L'expression elle-même cesse d'émaner, comme de ressembler.* Or, un tel résultat ne peut être obtenu que dans une perspective d'univocité. Dieu est cause de toutes choses au même sens que cause de soi ; il produit comme il existe formellement, ou comme il se comprend objectivement. Il produit donc les choses dans les formes mêmes qui constituent sa propre essence, et les idées dans l'idée de sa propre essence. Mais les mêmes attributs qui constituent formellement l'essence de Dieu contiennent toutes les essences formelles de modes, l'idée de l'essence de Dieu comprend toutes les essences objectives ou toutes les idées. Les choses en général sont des modes de l'être divin, c'est-à-dire impliquent les mêmes attributs que ceux qui constituent la nature de cet être. En ce sens, toute similitude est d'univocation, se définissant par la présence d'une qualité commune à la cause et à l'effet. Les choses produites ne sont pas des imitations, pas plus que les idées ne sont des modèles. Même l'idée de Dieu n'a rien d'exemplaire, étant elle-même produite dans son être formel. Inversement, les idées n'imitent pas les choses. Dans leur être formel elles suivent de l'attribut pensée ; et si elles sont représentatives, c'est seulement dans la mesure où elles participent à une puissance absolue

de penser qui, par elle-même est égale à la puissance absolue de produire ou d'agir. Ainsi toute similitude imitative ou exemplaire est exclue du rapport expressif. Dieu s'exprime dans les formes qui constituent son essence, comme dans l'Idée qui réfléchit cette essence. L'expression se dit à la fois de l'être et du connaître. Mais seul l'être univoque, seule la connaissance univoque est expressive. La substance et les modes, la cause et les effets ne sont et ne sont connus que par les formes communes qui constituent actuellement l'essence de l'une, et qui contiennent actuellement l'essence des autres.

C'est pourquoi Spinoza oppose deux domaines, toujours confondus dans les traditions précédentes : celui de l'expression, et de la connaissance expressive, seule adéquate ; celui des signes, et de la connaissance par signes, par apophase ou par analogie. Spinoza distingue différentes sortes de signes : des signes indicatifs, qui nous font conclure à quelque chose d'après l'état de notre corps ; des signes impératifs, qui nous font saisir des lois comme lois morales ; des signes de révélation, qui nous font eux-mêmes obéir et qui, tout au plus, nous découvrent certains « propres » de Dieu. Mais, de toutes façons, la connaissance par signes n'est jamais expressive, et reste du premier genre. L'indication n'est pas une expression, mais un état confus d'enveloppement dans lequel l'idée reste impuissante à s'expliquer ou à exprimer sa propre cause. L'impératif n'est pas une expression, mais une impression confuse qui nous fait croire que les vraies expressions de Dieu, les lois de la nature, sont autant de commandements. La révélation n'est pas une expression, mais une culture de l'inexprimable, une connaissance confuse et relative par laquelle nous prêtons à Dieu des déterminations analogues aux nôtres (Entendement, Volonté), quitte à sauver la supériorité de Dieu dans une éminence en tous genres (l'Un suréminent, etc.). Grâce à l'univocité, Spinoza donne un contenu positif à l'idée d'expression, l'opposant aux trois sortes de signes. L'opposition des expressions et des signes est une des thèses fondamentales du spinozisme.

Encore fallait-il libérer l'expression de toute trace d'émanation. Le néo-platonisme tirait une partie de sa force de la thèse suivante : que la production ne se fait pas par composition (addition d'espèce au genre, réception d'une forme dans une matière), mais par distinction et différenciation. Mais le néo-platonisme se trouvait pris dans des exigences diverses : il fallait que la distinction fût produite à partir de l'Indistinct ou de l'absolument Un, et pourtant qu'elle fût actuelle ; il fallait qu'elle fût actuelle, et pourtant non numérique. Ces exigences expliquent les efforts du néo-platonisme pour définir l'état de distinctions indistinctes, de divisions indivises, de pluralités implurifiables. Spinoza, au contraire, trouve une autre voie dans sa théorie des distinctions. En rapport avec l'univocité, l'idée d'une distinction formelle, c'est-à-dire d'une distinction réelle qui n'est pas et ne peut pas être numérique, lui permet de concilier immédiatement l'unité ontologique de la substance avec la pluralité

qualitative des attributs. Loin d'émaner d'une Unité éminente, les attributs réellement distincts constituent l'essence de la substance absolument une. La substance n'est pas comme l'Un dont procéderait une distinction paradoxale ; les attributs ne sont pas des émanations. L'unité de la substance et la distinction des attributs sont des corrélatifs qui constituent l'expression dans son ensemble. La distinction des attributs ne fait qu'un avec la composition qualitative d'une substance ontologiquement une ; la substance se distingue en une infinité d'attributs, qui sont comme ses formes actuelles ou ses qualités composantes. Avant toute production, il y a donc une distinction, mais cette distinction est aussi bien composition de la substance elle-même.

Il est vrai que la production des modes se fait par différenciation. Mais il s'agit alors d'une différenciation purement quantitative. Si la distinction réelle n'est jamais numérique, inversement la distinction numérique est essentiellement modale. Sans doute le nombre convient-il mieux aux êtres de raison qu'aux modes eux-mêmes. Reste que la distinction modale est quantitative, même si le nombre exprime mal la nature de cette quantité. On le voit bien dans la conception spinoziste de la participation¹⁹. Les théories de l'émanation et de la création s'accordaient pour refuser à la participation tout sens matériel. Au contraire, chez Spinoza, c'est le principe même de la participation qui nous oblige à interpréter celle-ci comme une participation matérielle et quantitative. Participer, c'est avoir part, être une part. Les attributs sont comme des qualités dynamiques auxquelles correspond la puissance absolue de Dieu. Un mode dans son essence est toujours un certain degré, une certaine quantité d'une qualité. Par-là même il est, dans l'attribut qui le contient, comme une partie de la puissance de Dieu. Étant des formes communes, les attributs sont les conditions sous lesquelles la substance possède une toute-puissance identique à son essence, sous lesquelles aussi les modes possèdent une partie de cette puissance identique à leur essence. La puissance de Dieu s'exprime ou s'explique modalement, mais seulement par et dans cette différenciation quantitative. C'est pourquoi dans le spinozisme l'homme perd tous les privilèges qu'il devait à une prétendue qualité propre, et qui lui appartenaient seulement du point de vue d'une participation imitative. Les modes se distinguent quantitativement : chaque mode exprime ou explique l'essence de Dieu, pour autant que cette essence s'explique elle-même par l'essence du mode, c'est-à-dire se divise suivant la quantité correspondant à ce mode²⁰.

Les modes d'un même attribut ne se distinguent pas par leur rang, par leur proximité ou leur éloignement de Dieu. Ils se distinguent quantitativement, par la quantité ou capacité de leur essence respective qui participe toujours directement à la substance divine. Sans doute une hiérarchie semble subsister chez Spinoza entre le mode infini immédiat, le mode fini médiat et les modes finis. Mais Spinoza rappelle constamment

que Dieu n'est jamais, à proprement parler, cause éloignée²¹. Dieu, considéré sous tel attribut, est cause prochaine du mode infini immédiat correspondant. Quant au mode infini que Spinoza appelle médiat, il découle de l'attribut déjà modifié ; *mais la première modification n'intervient pas comme une cause intermédiaire dans un système d'émanations*, elle se présente comme la modalité sous laquelle Dieu lui-même produit en lui-même la seconde modification. Si nous considérons les essences de modes finis, nous voyons qu'elles ne forment pas un système hiérarchique où les moins puissantes dépendraient des plus puissantes, mais une collection actuellement infinie, un système d'implications mutuelles où chaque essence convient avec toutes les autres, et où toutes les essences sont comprises dans la production de chacune. Ainsi Dieu produit directement chaque essence avec toutes les autres. Enfin, les modes existants eux-mêmes ont Dieu pour cause directe. Sans doute un mode existant fini renvoie-t-il à autre chose que l'attribut ; il trouve une cause dans un autre mode existant ; celui-ci à son tour dans un autre, à l'infini. Mais, pour chaque mode, Dieu est la puissance qui détermine la cause à avoir tel effet. Jamais nous n'entrons dans une régression à l'infini ; il suffit de considérer un mode avec sa cause pour arriver directement à Dieu comme au principe qui détermine cette cause à avoir tel effet. C'est en ce sens que Dieu n'est jamais cause éloignée, même des modes existants. D'où la célèbre formule spinoziste « en tant que... ». C'est toujours Dieu qui produit directement, mais sous des modalités diverses : en tant qu'il est infini, en tant qu'il est modifié d'une modification elle-même infinie ; en tant qu'il est affecté d'une modification particulière. À la hiérarchie des émanations se substitue une hiérarchie des modalités en Dieu lui-même ; mais, sous chaque modalité, Dieu s'exprime immédiatement, ou produit directement ses effets. C'est pourquoi tout effet est en Dieu et reste en Dieu, c'est pourquoi Dieu lui-même est présent dans chacun de ses effets.

La substance s'exprime d'abord en soi-même. Cette première expression est formelle ou qualitative. La substance s'exprime dans les attributs formellement distincts, qualitativement distincts, réellement distincts ; chaque attribut exprime l'essence de la substance. On retrouve ici le double mouvement de la complication et de l'explication : la substance « complique » les attributs, chaque attribut explique l'essence de la substance, la substance s'explique par tous les attributs. Cette première expression, avant toute production, est comme la constitution de la substance elle-même. Apparait ici la première application d'un principe d'égalité : non seulement la substance est égale à tous les attributs, mais tout attribut est égal aux autres, aucun n'est supérieur ou inférieur. *La substance s'exprime pour soi-même.* Elle s'exprime dans l'idée de Dieu, qui comprend tous les attributs. Dieu ne s'exprime pas, ne s'explique pas sans se comprendre. Cette seconde expression est objective. Elle implique un nouvel usage du principe d'égalité : la puissance de penser, qui correspond à

l'idée de Dieu, est égale à la puissance d'exister, qui correspond aux attributs. L'idée de Dieu (le Fils ou le Verbe) a un statut complexe : objectivement égale à la substance, elle n'est qu'un produit dans son être formel. Aussi nous conduit-elle à une troisième expression : *La substance se ré-exprime, les attributs s'expriment à leur tour dans les modes*. Cette expression est la production des modes eux-mêmes : Dieu produit comme il se comprend ; il ne se comprend pas sans produire une infinité de choses, sans comprendre aussi tout ce qu'il produit. Dieu produit dans ces mêmes attributs qui constituent son essence, il pense tout ce qu'il produit dans cette même idée qui comprend son essence. Ainsi tous les modes sont expressifs, et les idées qui correspondent à ces modes. Les attributs « compliquent » les essences de modes, et s'expliquent par elles, comme l'Idée de Dieu comprend toutes les idées et s'explique par elles. Cette troisième expression est quantitative. Aussi aura-t-elle deux formes, comme la quantité elle-même : intensive dans les essences de modes, extensive quand les modes passent à l'existence. Le principe d'égalité trouve ici sa dernière application : non pas que les modes soient égaux à la substance elle-même, mais la supériorité de la substance n'entraîne aucune éminence. Les modes sont précisément expressifs en tant qu'ils impliquent les mêmes formes qualitatives que celles qui constituent l'essence de la substance.

1. PLOTIN, VI, 6, IV, § 2, 27-32 : « Nous [c'est-à-dire les Platoniciens], nous posons l'être dans le sensible, puis nous mettons *là-bas* ce qui devrait être partout ; alors, imaginant le sensible comme quelque chose de grand, nous nous demandons comment cette nature qui est *là-bas* peut venir s'étendre dans une chose aussi grande. Mais en fait, ce que l'on nomme grand est petit ; et ce que l'on croit petit est grand, puisque tout entier il arrive le premier près de chaque partie du sensible... » Plotin souligne ici la nécessité de renverser le problème platonicien, et de partir du participé, et même de ce qui fonde la participation dans le participé.

2. Cf. PLOTIN, VI, 7, § 17, 3-6. La théorie de l'Imparticipable, du donateur et du don, est constamment développée et approfondie par Proclus et par Damascius, dans leurs commentaires du Parménide.

3. Sur la Cause ou Raison qui « reste en soi » pour produire, et sur l'importance de ce thème chez Plotin, cf. R. ARNOU, *Praxis et Theoria*, Alcan, 1921, pp. 8-12.

4. Le *Court Traité* définit la cause immanente comme agissant *en elle-même* (I, ch. 2, 24). Par là elle est semblable à une cause émanative, et Spinoza rapproche les deux dans son étude des catégories de la cause (CT, I, ch. 3, 2). Même dans l'*Éthique*, il emploiera *effluere* pour indiquer la manière dont les modes suivent de la substance (I, 17, sc.) ; et dans la

lettre 43, à Osten (III, p. 161) *omnia necessario a Dei natura emanare*. Spinoza semble en retrait sur une distinction traditionnelle qu'il connaît bien : on dit que la cause immanente a une causalité qui se distingue de son existence, tandis que la causalité émanative ne se distingue pas de l'existence de la cause (cf. HEEREBOORD, *Meletemata philosophica*, t. II, p. 229). Mais, précisément, Spinoza ne peut pas accepter cette différence-là.

5. PLOTIN, V, II, § 1, 5.

6. PLOTIN, V, 5, § 4. Sans doute y a-t-il, selon Plotin, une forme commune à toutes choses ; mais c'est une forme de finalité, la forme du Bien, qui doit s'interpréter en un sens analogique.

7. Cf. É. GILSON, *L'Être et l'essence*, Vrin, 1948, p. 42 : « Dans une doctrine de l'Être, l'inférieur n'est qu'en vertu de l'être du supérieur. Dans une doctrine de l'Un, c'est au contraire un principe général que l'inférieur n'est qu'en vertu de ce que le supérieur n'est pas ; en effet le supérieur ne donne jamais que ce qu'il n'a pas, puisque, pour pouvoir donner cette chose, il faut qu'il soit au-dessus d'elle. »

8. M. de GANDILLAC a analysé ce thème dans *La Philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, 1942.

9. PLOTIN, V, 1, § 7, 30.

10. PLOTIN, VI, 6, § 9. Le terme *exelittein* (expliquer, développer) a une grande importance chez Plotin et ses successeurs, au niveau d'une théorie de l'Être et de l'Intelligence.

11. Cf. PLOTIN, VI, 2, § 11, 15 : « Une chose peut n'avoir pas moins d'être qu'une autre, tout en ayant moins d'unité. »

12. Boèce applique à l'Être éternel les termes *comprehendere*, *complectiri* (cf. *Consolation de la philosophie*, prose 6). Le couple de substantifs *complicatio* – *explicatio*, ou d'adverbes *complicative* – *explicative*, prend une grande importance chez les commentateurs de Boèce, et notamment dans l'école de Chartres au XII^e siècle. Mais c'est surtout avec Nicolas de Cues et avec Bruno que ces notions acquièrent un statut philosophique rigoureux : cf. M. de GANDILLAC, *op. cit.*

13. Nicolas de CUES, *Docte Ignorance*, II, ch. 3.

14. Sur la catégorie de l'expression chez Eckhart, cf. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart* (Vrin, 1960).

15. PLOTIN, III, 8, § 8. Et V, 3 § 10 : « Ce qui s'explique est multiple ».

16. PLOTIN, VI, 8, § 18, 18 : « Le centre se manifeste à travers les rayons, tel qu'il est, tel qu'il est expliqué, mais sans s'expliquer soi-même. »

17. Saint Bonaventure développe une triade de l'expression, qui comprend la Vérité qui s'exprime, la chose exprimée, l'expression même : *In hac autem expressione est tria intelligere, scilicet ipsam veritatem, ipsam expressionem et ipsam rem. Veritas exprimens una sola est et re et ratione ; ipsae autem res quae exprimuntur habent multiformitatem vel actualem vel possibilem ; expressio vero, secundum id quod est, nihil aliud est quam ipsa veritas ; sed secundum id ad quod est, tenet se ex parte rerum quae exprimuntur* (*De Scientia Christi*, Opera omnia, V, 14 a). Sur les mots « exprimer », « expression » chez saint Augustin et saint Bonaventure, cf. É. GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure* (Vrin, 3^e éd.), pp. 124–125.

18. C'est en ce sens que Nicolas de CUES remarque : « Il faut bien que l'image soit contenue dans son modèle, sans quoi elle ne serait pas véritablement image... Le modèle par conséquent est dans toutes les images, et en lui sont toutes les images. Ainsi aucune image n'est ni plus ni moins que le modèle. Et c'est pourquoi toutes les images sont images d'un unique modèle » (« Le Jeu de la boule », *Œuvres choisies*, Aubier, p. 530).

19. Le mot et la notion de Participation (participation à la nature de Dieu, à la puissance de Dieu) forment un thème constant de l'*Éthique* et des *Lettres*.

20. Cf. *É*, IV, 4, dem.

21. Chaque fois que Spinoza parle de « cause dernière ou éloignée », il précise que la formule ne doit pas être prise à la lettre : cf. *CT*, I, ch. 3, 2 ; *É*, I, 28, sc.

TROISIÈME PARTIE

THÉORIE DU MODE FINI

CHAPITRE XII

L'ESSENCE DE MODE : PASSAGE DE L'INFINI AU FINI

On retrouve chez Spinoza l'identité classique de l'attribut et de la qualité. Les attributs sont des qualités éternelles et infinies : c'est en ce sens qu'ils sont indivisibles. L'étendue est indivisible, en tant que qualité substantielle ou attribut. Chaque attribut est indivisible en tant que qualité. Mais aussi chaque attribut-qualité a une quantité infinie, qui, elle, est divisible sous certaines conditions. Cette quantité infinie d'un attribut forme une matière, mais une matière seulement modale. Un attribut se divise donc modalement, non pas réellement. Il a des parties qui se distinguent modalement : des parties modales, non pas réelles ou substantielles. Ceci est valable pour l'étendue comme pour les autres attributs : « N'y a-t-il pas des parties dans l'étendue avant qu'il y ait des modes ? En aucune façon, dis-je¹. »

Mais il apparaît dans l'*Éthique* que le mot « partie » doit être compris de deux façons. Tantôt il s'agit de parties de puissance, c'est-à-dire de parties intrinsèques ou intensives, véritables degrés, degrés de puissance ou d'intensité. Ainsi les essences de modes se définissent comme des degrés de puissance (Spinoza retrouve une longue tradition scolastique, selon laquelle *modus intrinsecus* = *gradus* = *intensio*)². Mais, tantôt aussi, il s'agit de parties extrinsèques ou extensives, extérieures les unes aux autres, agissant du dehors les unes sur les autres. C'est ainsi que les corps les plus simples sont les ultimes divisions modales extensives de l'étendue. (On évitera de croire que l'extension soit un privilège de l'étendue : les modes de l'étendue se définissent essentiellement par des degrés de puissance, et inversement un attribut comme la pensée a lui-même des parties modales extensives, des idées qui correspondent aux corps les plus simples³.)

Tout se passe donc comme si chaque attribut était affecté de deux quantités elles-mêmes infinies, mais divisibles sous certaines conditions, chacune à sa manière : une quantité intensive, qui se divise en parties intensives ou en degrés ; une quantité extensive, qui se divise en parties extensives. On ne s'étonnera donc pas que, outre l'infini qualitatif des attributs qui se rapportent à la substance, Spinoza fasse allusion à deux infinis quantitatifs proprement modaux. Il écrit, dans la lettre à Meyer : « Certaines choses sont (infinies) par la vertu de la cause dont elles

dépendent, et toutefois, quand on les conçoit abstraitement, elles peuvent être divisées en parties et être considérées comme finies ; *certaines autres* enfin peuvent être dites infinies ou, si vous préférez, indéfinies, parce qu'elles ne peuvent être égalées par aucun nombre, bien qu'on puisse les concevoir comme plus grandes ou plus petites⁴. » Mais alors beaucoup de problèmes se posent : En quoi consistent ces deux infinis ? Comment et sous quelles conditions se laissent-ils diviser en parties ? Quels sont leurs rapports, et quels sont les rapports de leurs parties respectives ?

Qu'est-ce que Spinoza appelle une essence de mode, essence particulière ou singulière ? Sa thèse se résume ainsi : les essences de modes ne sont ni des possibilités logiques, ni des structures mathématiques, ni des entités métaphysiques, mais des réalités physiques, des *res physicae*. Spinoza veut dire que l'essence, en tant qu'essence, a une existence. *Une essence de mode a une existence qui ne se confond pas avec l'existence du mode correspondant*. Une essence de mode existe, elle est réelle et actuelle, même si n'existe pas actuellement le mode dont elle est l'essence. D'où la conception que Spinoza se fait du mode non-existant : celui-ci n'est jamais quelque chose de possible, mais un objet dont l'idée est nécessairement comprise dans l'idée de Dieu, comme son essence est nécessairement contenue dans un attributs. L'idée d'un mode inexistant est donc le corrélat objectif nécessaire d'une essence de mode. Toute essence est essence de quelque chose ; une essence de mode est l'essence de quelque chose qui doit être conçu dans l'entendement infini. De l'essence elle-même, on ne dira pas qu'elle est un possible ; on ne dira pas davantage que le mode non-existant tende, en vertu de son essence, à passer à l'existence. Sur ces deux points, l'opposition est radicale entre Spinoza et Leibniz : chez Leibniz, l'essence ou la notion individuelle est une possibilité logique, et ne se sépare pas d'une certaine réalité métaphysique, c'est-à-dire d'une « exigence d'existence », d'une tendance à l'existence⁶. Il n'en est pas ainsi chez Spinoza : l'essence n'est pas une possibilité, mais possède une existence réelle qui lui revient en propre ; le mode non-existant ne manque de rien et n'exige rien, mais est conçu dans l'entendement de Dieu comme le corrélat de l'essence réelle. Ni réalité métaphysique ni possibilité logique, *l'essence de mode est pure réalité physique*.

C'est pourquoi les essences de modes n'ont pas moins une cause efficiente que les modes existants. « Dieu n'est pas seulement cause efficiente de l'existence des choses, mais encore de leur essence⁷. » Lorsque Spinoza montre que l'essence d'un mode n'enveloppe pas l'existence, certes il veut dire d'abord que l'essence n'est pas cause de l'existence du mode. Mais il veut dire aussi que l'essence n'est pas cause de sa propre existence.

Non pas qu'il y ait une distinction réelle entre l'essence et *sa propre* existence ; la distinction de l'essence et de l'existence est suffisamment

fondée dès qu'on accorde que l'essence a une cause elle-même distincte. Alors, en effet, l'essence existe nécessairement, mais elle existe en vertu de sa cause (et non par soi). On reconnaît ici le principe d'une thèse célèbre de Duns Scot et, plus lointainement, d'Avicenne : l'existence accompagne nécessairement l'essence, mais en vertu de la cause de celle-ci ; elle n'est donc pas incluse ou enveloppée dans l'essence ; elle s'y ajoute. Elle ne s'y ajoute pas comme un acte réellement distinct, mais seulement comme une sorte de détermination ultime qui résulte de la cause de l'essence⁹. En un mot, l'essence a toujours l'existence qu'elle mérite en vertu de sa cause. C'est pourquoi, chez Spinoza, s'unissent les deux propositions suivantes : *Les essences ont une existence ou réalité physique ; Dieu est cause efficiente des essences*. L'existence de l'essence ne fait qu'un avec l'être-causé de l'essence. Donc on ne confondra pas la théorie spinoziste avec une théorie cartésienne en apparence analogue : lorsque Descartes dit que Dieu produit même les essences, il veut dire que Dieu n'est assujéti à aucune loi, qu'il crée tout, même le possible. Spinoza veut dire au contraire que les essences ne sont pas des possibles, mais qu'elles ont une existence pleinement actuelle qui leur revient en vertu de leur cause. Les essences de modes ne peuvent être assimilées à des possibles que dans la mesure où nous les considérons abstraitement, c'est-à-dire où nous les séparons de la cause qui les pose comme des choses réelles ou existantes.

Si toutes les essences *conviennent*, c'est précisément parce qu'elles ne sont pas causes les unes des autres, mais, toutes ont Dieu pour cause. Quand nous les considérons concrètement, les rapportant à la cause dont elles dépendent, nous les posons toutes ensemble, coexistantes et convenantes¹⁰. Toutes les essences conviennent par l'existence ou réalité qui résulte de leur cause. Une essence ne peut être séparée des autres qu'abstraitement, quand on la considère indépendamment du principe de production qui les comprend toutes. C'est pourquoi les essences forment un système total, un ensemble actuellement infini. De cet ensemble on dira, comme dans la *Lettre à Meyer*, qu'il est infini par sa cause. Nous devons donc demander : Comment les essences de modes se distinguent-elles, elles qui sont inséparables les unes des autres ? Comment sont-elles singulières, alors qu'elles forment un ensemble infini ? Ce qui revient à demander : En quoi consiste la réalité physique des essences en tant que telles ? On sait que ce problème, à la fois de l'individualité et de la réalité, soulève beaucoup de difficultés dans le spinozisme.

Il ne semble pas que Spinoza ait eu dès le début une solution claire, ni même une claire position du problème. Deux textes célèbres du *Court Traité* soutiennent que, tant que les modes eux-mêmes n'existent pas, leurs essences ne se distinguent pas de l'attribut qui les contient, pas davantage ne se distinguent les unes des autres ; qu'elles n'ont donc en elles-mêmes aucun principe d'individualité¹¹. L'individuation se ferait seulement par l'existence du mode, non par son essence. (Pourtant le *Court Traité* a déjà

besoin de l'hypothèse d'essences de modes singulières en elles-mêmes, et utilise pleinement cette hypothèse.)

Mais peut-être les deux textes du *Court Traité* sont-ils ambigus, plutôt qu'ils n'excluent radicalement toute singularité et toute distinction des essences en tant que telles. Car le premier texte semble dire ceci : Tant qu'un mode n'existe pas, son essence existe seulement comme contenue dans l'attribut ; or l'idée de l'essence ne peut pas avoir elle-même une distinction qui ne serait pas dans la nature ; elle ne peut donc pas représenter le mode non-existant comme s'il se distinguait de l'attribut et des autres modes. De même le second texte : Tant qu'un mode n'existe pas, l'idée de son essence ne peut pas envelopper une existence distincte ; tant que la muraille est toute blanche, on ne peut rien appréhender qui se distingue d'elle ou qui se distingue en elle. (Même dans l'*Éthique*, cette thèse n'est pas abandonnée : tant qu'un mode n'existe pas, son essence est contenue dans l'attribut, son idée est comprise dans l'idée de Dieu ; cette idée ne peut donc pas envelopper une existence distincte, ni se distinguer des autres idées)¹².

En tout ceci, « se distinguer » s'oppose brutalement à « être contenu ». Étant seulement contenues dans l'attribut, les essences de modes ne s'en distinguent pas. *La distinction est donc prise au sens de distinction extrinsèque*. L'argumentation est la suivante. Les essences de modes sont contenues dans l'attribut ; tant qu'un mode n'existe pas, aucune distinction extrinsèque n'est possible entre son essence et l'attribut, ni entre son essence et les autres essences ; donc aucune idée ne peut représenter ou appréhender les essences de modes comme des parties extrinsèques de l'attribut, ni comme des parties extérieures les unes aux autres. Cette thèse peut paraître étrange, puisqu'elle suppose inversement que la distinction extrinsèque ne répugne pas aux modes existants, et même est exigée par eux. Nous remettons à plus tard l'analyse de ce point. Remarquons seulement que le mode existant a une durée ; et pour autant qu'il dure, il cesse d'être simplement contenu dans l'attribut, comme son idée cesse d'être simplement comprise dans l'idée de Dieu¹³. C'est par la durée (et aussi, dans le cas des modes de l'étendue, par la figure et par le lieu) que les modes existants ont une individuation proprement extrinsèque.

Tant que la muraille est blanche, aucune figure ne se distingue d'elle ni en elle. C'est-à-dire : dans cet état, la qualité n'est pas affectée par quelque chose qui se distinguerait d'elle extrinsèquement. Mais la question subsiste de savoir s'il n'y a pas un autre type de distinction modale, comme un principe intrinsèque d'individuation. Bien plus, tout laisse penser qu'une individuation par l'existence du mode est insuffisante. Nous ne pouvons distinguer les choses existantes que dans la mesure où leurs essences sont supposées distinctes ; de même, toute distinction extrinsèque semble bien supposer une distinction intrinsèque préalable. Il est donc probable qu'une essence de mode est singulière en elle-même, même quand le mode

correspondant n'existe pas. Mais comment ? Revenons à Duns Scot : la blancheur, dit-il, a des intensités variables ; celles-ci ne s'ajoutent pas à la blancheur comme une chose à une autre chose, comme une figure s'ajoute à la muraille sur laquelle on la trace ; les degrés d'intensité sont des déterminations intrinsèques, des modes intrinsèques de la blancheur, qui reste univoquement la même sous quelque modalité qu'on la considère¹⁴.

Il semble bien qu'il en soit ainsi chez Spinoza : les essences de modes sont des modes intrinsèques ou des quantités intensives. L'attribut-qualité reste univoquement ce qu'il est, contenant tous les degrés qui l'affectent sans en modifier la raison formelle ; les essences de modes se distinguent donc de l'attribut comme l'intensité de la qualité, et se distinguent entre elles comme les divers degrés d'intensité. Nous pouvons penser que, sans développer explicitement cette théorie, Spinoza s'oriente vers l'idée d'une distinction ou d'une singularité propre aux essences de modes en tant que telles. La différence des êtres (essences de modes) est à la fois intrinsèque et purement quantitative ; car la quantité dont il s'agit ici, c'est la quantité intensive. Seule une distinction quantitative des êtres se concilie avec l'identité qualitative de l'absolu. Mais cette distinction quantitative n'est pas une apparence, c'est une différence interne, une différence d'intensité. Si bien que chaque être fini doit être dit *exprimer l'absolu*, suivant la quantité intensive qui en constitue l'essence, c'est-à-dire suivant son degré de puissance¹⁵. L'individuation chez Spinoza n'est ni qualitative ni extrinsèque, elle est quantitative-intrinsèque, intensive. En ce sens, il y a bien une distinction des essences de modes, à la fois par rapport aux attributs qui les contiennent et les unes par rapport aux autres. Les essences de modes ne se distinguent pas de manière extrinsèque, étant contenues dans l'attribut ; elles n'en ont pas moins un type de distinction ou de singularité qui leur est propre, dans l'attribut qui les contient.

La quantité intensive est une quantité infinie, le système des essences est une série actuellement infinie. Il s'agit d'un infini « par la cause ». C'est en ce sens que l'attribut contient, c'est-à-dire complique toutes les essences de modes ; il les contient comme la série infinie des degrés qui correspondent à sa quantité intensive. Or on voit bien que cet infini, en un sens, n'est pas divisible : on ne peut pas le diviser en parties extensives ou extrinsèques, sauf par abstraction. (Mais par abstraction, nous séparons les essences de leur cause et de l'attribut qui les contient, nous les considérons comme de simples possibilités logiques, nous leur retirons toute réalité physique). En vérité, les essences de modes sont donc inséparables, elles se définissent par leur convenance totale. Mais elles n'en sont pas moins singulières ou particulières, et distinctes les unes des autres par une distinction intrinsèque. Dans leur système concret, toutes les essences sont comprises dans la production de chacune : non seulement les essences de degré inférieur, mais aussi de degré supérieur, puisque la série est actuellement infinie. Pourtant, dans ce système concret, chaque essence est produite

comme un degré irréductible, nécessairement appréhendé comme unité singulière. Tel est le système de la « complication » des essences.

Les essences de modes sont bien les parties d'une série infinie. Mais en un sens très spécial : parties intensives ou intrinsèques. On évitera de donner des essences particulières spinozistes une interprétation leibnizienne. Les essences particulières ne sont pas des microcosmes. Elles ne sont pas toutes contenues dans chacune, mais toutes sont contenues dans la production de chacune. Une essence de mode est une *pars intensiva*, non pas une *pars totalis*¹⁶. Comme telle, elle a un pouvoir expressif, mais ce pouvoir expressif doit être compris d'une manière très différente de celle de Leibniz. Car le statut des essences de modes renvoie à un problème proprement spinoziste, dans la perspective d'une substance absolument infinie. Ce problème est celui du passage de l'infini au fini. La substance est comme l'identité ontologique absolue de toutes les qualités, la puissance absolument infinie, puissance d'exister sous toutes les formes et de penser toutes les formes ; les attributs sont les formes ou qualités infinies, comme telles indivisibles. Le fini n'est donc ni substantiel ni qualitatif. Mais il n'est pas davantage apparence : il est modal, c'est-à-dire quantitatif. Chaque qualité substantielle a une quantité modale-intensive, elle-même infinie, qui se divise actuellement en une infinité de modes intrinsèques. Ces modes intrinsèques, contenus tous ensemble dans l'attribut, sont les parties intensives de l'attribut lui-même. Par-là même, ils sont les parties de la puissance de Dieu, sous l'attribut qui les contient. C'est en ce sens, déjà, que nous avons vu que les modes d'un attribut divin participaient nécessairement à la puissance de Dieu : leur essence même est une partie de la puissance de Dieu, c'est-à-dire un degré de puissance ou partie intensive. Là encore, la réduction des créatures à l'état de modes apparaît comme la condition sous laquelle leur essence est puissance, c'est-à-dire partie irréductible de la puissance de Dieu. Ainsi les modes dans leur essence sont expressifs : ils expriment l'essence de Dieu, chacun selon le degré de puissance qui constitue son essence. L'individuation du fini chez Spinoza ne va pas du genre ou de l'espèce à l'individu, du général au particulier ; elle va de la qualité infinie à la quantité correspondante, qui se divise en parties irréductibles, intrinsèques ou intensives.

1. CT, I, ch. 2, 19, note 6.

2. Le problème de l'intensité ou du degré joue un rôle important, notamment aux XIII^e et XIV^e siècles : une qualité peut-elle, sans changer de raison formelle ou d'essence, être affectée par des degrés divers ? Et ces affections appartiennent-elles à l'essence elle-même, ou seulement à l'existence ? La théorie du mode intrinsèque ou du degré est particulièrement développée dans le scotisme.

3. Cf. *É*, II, 15, prop. et dem.

4. *Lettre 12, à Meyer* (III, p. 42).

5. *É*, II, 8, prop. et cor. (Et I, 8, sc. 2 : nous avons des idées vraies des modifications non-existantes, parce que « leur essence est comprise en une autre chose, de telle sorte qu'elles peuvent être conçues par cette chose ».)

6. LEIBNIZ, *De l'origine radicale des choses* : « Il y a dans les choses possibles, c'est-à-dire dans la possibilité même ou l'essence, quelque exigence d'existence ou, pour ainsi dire, quelque prétention à l'existence, et pour le renfermer en un mot, l'essence tend d'elle-même à l'existence. »

7. *É*, I, 26, prop.

8. En *É*, I, 24, prop. et dem., Spinoza dit que « l'essence des choses produites par Dieu n'enveloppe pas l'existence ». C'est-à-dire : l'essence d'une chose n'enveloppe pas l'existence de cette chose. Mais, dans le corollaire de I, 24, il ajoute : « Soit que les choses existent, soit qu'elles n'existent pas, toutes les fois que nous portons notre attention sur leur essence, nous trouvons qu'elle n'enveloppe ni l'existence ni la durée ; par conséquent leur essence ne peut être cause ni de sa propre existence ni de sa propre durée (*neque suae existentiae neque suae durationis*) ». Les traducteurs, semble-t-il, font un contresens étonnant lorsqu'ils font dire à Spinoza : « Par conséquent leur essence (l'essence des choses) ne peut être cause ni de leur existence ni de leur durée. » Même si cette version était possible, ce qu'elle n'est absolument pas, on ne comprendrait plus ce que le corollaire apporte de nouveau, par rapport à la démonstration. Sans doute ce contresens est-il provoqué par l'allusion à la durée. Comment Spinoza pourrait-il parler de la « durée » de l'essence, puisque l'essence ne dure pas ? Mais, que l'essence ne dure pas, on ne le sait pas encore en I, 24. Et même quand Spinoza l'aura dit, il lui arrivera encore d'employer ce mot durée d'une manière très générale, en un sens littéralement inexact : cf. V, 20 sc. L'ensemble de I, 24, nous paraît donc s'organiser ainsi : 1^o) l'essence d'une chose produite n'est pas cause de l'existence de la chose (démonstration) ; 2^o) mais elle n'est pas davantage cause de sa propre existence en tant qu'essence (corollaire) ; 3^o) d'où I, 25, Dieu est cause, même de l'essence des choses.

9. Dans des pages définitives, à propos d'Avicenne et de Duns Scot, *É*. Gilson a montré comment la distinction de l'essence et de l'existence n'était pas nécessairement une distinction réelle (cf. *L'Être et l'essence*, Vrin, 1948, p. 134, p. 159).

10. Sur la convenance des essences, cf. *É*, I, 17, sc.

11. a) *CT*, App. II, 1 : « Ces modes, en tant qu'ils n'existent pas réellement, sont néanmoins tous compris dans leurs attributs ; et comme il n'y a entre les attributs aucune sorte d'inégalité, non plus qu'entre les essences des modes, il ne peut y avoir dans l'Idée aucune distinction, puisqu'elle ne serait pas dans la nature. Mais si quelques-uns de ces modes revêtent leur existence particulière et se distinguent ainsi en quelque manière de leurs attributs (parce que l'existence particulière qu'ils ont dans l'attribut est alors sujet de leur essence), alors une distinction se produit entre les essences des modes, et par suite aussi entre leurs essences objectives qui sont nécessairement contenues dans l'Idée. »

b) *CT*, II, ch. 20, 4, note 3 : « En tant que, en désignant une chose, on conçoit l'essence

sans l'existence, l'idée de l'essence ne peut être considérée comme quelque chose de particulier ; cela est possible seulement quand l'existence est donnée avec l'essence, et cela parce que, alors, existe un objet qui auparavant n'existait pas. Si par exemple la muraille est toute blanche, on ne distingue en elle ni ceci ni cela. »

12. *É*, II, 8, prop. et sc.

13. *É*, II, 8, cor. : « Lorsqu'on dit que des choses singulières existent, non seulement en tant qu'elles sont comprises dans les attributs de Dieu, mais encore en tant qu'elles sont dites durer, leurs idées aussi enveloppent l'existence par laquelle on dit qu'elles durent. » (Et II, 8, sc. : Lorsqu'on trace effectivement certains des côtés d'angles droits compris dans le cercle, « alors leurs idées existent aussi, non seulement en tant qu'elles sont comprises dans l'idée du cercle, mais encore en tant qu'elles enveloppent l'existence de ces côtés d'angles droits ; ce qui fait qu'elles se distinguent des autres idées des autres côtés d'angles droits. »

14. Cf. Duns SCOT, *Opus exoniense*, I, D3, q. 1 et 2, a. 4, n. 17. Le rapprochement de Spinoza avec Duns Scot ne porte ici que sur le thème des quantités intensives ou des degrés. La théorie de l'individuation, que nous exposons dans le paragraphe suivant comme celle de Spinoza, est tout à fait différente de celle de Duns Scot.

15. On trouverait chez Fichte et chez Schelling un problème analogue, de la *différence quantitative et de la forme de quantitabilité* dans leurs rapports avec la *manifestation* de l'absolu (cf. Lettre de Fichte à Schelling, octobre 1801, *Fichte's Leben* II, Zweite Abth. IV, 28, p. 357).

16. On a parfois donné, des essences selon Spinoza, une interprétation exagérément leibnizienne. Ainsi HUAN, *Le Dieu de Spinoza*, 1914, p. 277 : les essences « embrassent chacune d'un point de vue particulier l'infinité du réel et présentent dans leur nature intime une image microscopique de l'Univers entier. »

CHAPITRE XIII

L'EXISTENCE DU MODE

Nous savons que l'existence d'une essence de mode n'est pas l'existence du mode correspondant. Une essence de mode existe, sans que le mode lui-même existe : l'essence n'est pas cause de l'existence du mode. L'existence du mode a donc pour cause un autre mode, lui-même existant¹. Mais cette régression à l'infini ne nous dit nullement en quoi consiste l'existence. Toutefois, s'il est vrai qu'un mode existant « a besoin » d'un grand nombre d'autres modes existants, nous pouvons déjà pressentir qu'il est lui-même composé d'un grand nombre de parties, parties qui lui viennent d'ailleurs, qui commencent à lui appartenir dès qu'il existe en vertu d'une cause extérieure, qui se renouvellent sous le jeu des causes, tant qu'il existe, et qui cessent de lui appartenir dès qu'il meurt². Alors, nous pouvons dire en quoi consiste l'existence du mode : *exister, c'est avoir actuellement un très grand nombre de parties (plurimae)*. Ces parties composantes sont extérieures à l'essence du mode, extérieures les unes aux autres : ce sont des parties extensives.

Nous croyons que, chez Spinoza, il n'y a pas de mode existant qui ne soit actuellement composé d'un très grand nombre de parties extensives. Il n'y a pas de corps existant, dans l'étendue, qui ne soit composé d'un très grand nombre de corps simples. Et l'âme, en tant qu'elle est l'idée d'un corps existant, est elle-même composée d'un grand nombre d'idées qui correspondent aux parties composantes du corps, et qui se distinguent extrinsèquement³. Bien plus, les facultés que l'âme possède en tant qu'elle est l'idée d'un corps existant sont de véritables parties extensives, qui cessent d'appartenir à l'âme dès que le corps cesse lui-même d'exister⁴. Voici donc, semble-t-il, les premiers éléments du schéma spinoziste : une essence de mode est un degré déterminé d'intensité, un degré de puissance irréductible ; le mode existe, lorsqu'il possède actuellement un très grand nombre de parties extensives qui correspondent à son essence ou degré de puissance.

Que signifie « un très grand nombre » ? La *Lettre à Meyer* donne une indication précieuse : il y a des grandeurs qu'on appelle infinies ou, mieux, indéfinies, parce qu'« on ne peut en déterminer ou représenter les parties par aucun nombre » ; « elles ne peuvent être égalées à aucun nombre, mais dépassent tout nombre assignables⁵ ». Nous reconnaissons ici le second

infini modal-quantitatif dont parle la lettre à Meyer : il s'agit d'un infini proprement extensif. Spinoza donne un exemple géométrique : la somme des inégalités de distance comprises entre deux cercles non concentriques dépasse tout nombre assignable. Cette quantité infinie a trois caractères originaux, négatifs, il est vrai, plutôt que positifs. En premier lieu, elle n'est pas constante ni égale à elle-même : on peut la concevoir comme plus grande ou plus petite (Spinoza précisera dans un autre texte : « Dans l'espace total compris entre deux cercles ayant des centres différents, nous concevons une multitude de parties deux fois plus grande que dans la moitié de cet espace, et cependant le nombre des parties, aussi bien de la moitié de l'espace total, est plus grand que tout nombre assignable »)⁶. L'infini extensif est donc un infini nécessairement conçu comme plus ou moins grand. Mais en second lieu, il n'est pas à proprement parler « illimité » : il se rapporte en effet à quelque chose de limité ; il y a un maximum et un minimum des distances comprises entre les deux cercles non concentriques, ces distances se rapportent à un espace parfaitement limité et déterminé. Enfin, en troisième lieu, cette quantité n'est pas infinie par la multitude de ses parties ; car, « si l'infinité se concluait de la multitude des parties, nous ne pourrions en concevoir une multitude plus grande, leur multitude devant être plus grande que toute multitude donnée ». Ce n'est pas par le nombre de ses parties que cette quantité est infinie ; au contraire, c'est parce qu'elle est toujours infinie qu'elle se divise en une multitude de parties qui dépassent tout nombre.

On remarquera que le nombre n'exprime jamais adéquatement la nature des modes. Il peut être utile d'identifier la quantité modale et le nombre ; c'est même nécessaire, par opposition à la substance et aux qualités substantielles. Nous l'avons fait chaque fois que nous avons présenté la distinction modale comme une distinction numérique. Mais en vérité le nombre n'est qu'une manière d'imaginer la quantité, ou une façon de penser abstraitement les modes. Les modes, en tant qu'ils découlent de la substance et des attributs, sont autre chose que des fantômes de l'imagination, autre chose aussi que des êtres de raison. Leur être est quantitatif, non pas numérique à proprement parler. Si l'on considère le premier infini modal, l'infini intensif, il n'est pas divisible en parties extrinsèques. Les parties intensives qu'il comporte intrinsèquement, les essences de modes, ne sont pas séparables les unes des autres ; le nombre les sépare les unes des autres, et du principe de leur production, donc les saisit abstraitement. Si l'on considère le second infini, l'infini extensif, sans doute est-il divisible en parties extrinsèques qui composent les existences. Mais ces parties extrinsèques vont toujours par ensembles infinis ; leur somme dépasse toujours tout nombre assignable. Quand nous les expliquons par le nombre, nous laissons échapper l'être réel des modes existants, nous ne saisissons que des fictions⁷.

La *Lettre à Meyer*, entre autres choses, expose donc le cas spécial d'un

infini modal extensif, variable et divisible. Cette exposition est importante en elle-même ; Leibniz, à ce propos, félicitait Spinoza d'avoir été plus loin que beaucoup de mathématiciens⁸. Mais, du point de vue du spinozisme lui-même, la question est : à quoi se rapporte cette théorie du deuxième infini modal, dans l'ensemble du système ? La réponse nous semble être : l'infini extensif concerne l'existence des modes. En effet, lorsque Spinoza affirme, dans l'*Éthique*, que le mode composé a un *très grand nombre* de parties, il entend bien par « très grand nombre » un nombre inassignable, c'est-à-dire une multitude qui dépasse tout nombre. L'essence d'un tel mode est elle-même un degré de puissance ; mais quel que soit le degré de puissance qui constitue son essence, le mode n'existe pas sans avoir actuellement une infinité de parties. Si l'on considère un mode dont le degré de puissance est double du précédent, son existence est composée d'une infinité de parties, elle-même double de la précédente. À la limite, il y a une infinité d'ensembles infinis, un ensemble de tous les ensembles, qui est comme l'ensemble de toutes les choses existantes, simultanées et successives. Bref, les caractères que Spinoza, dans la *Lettre à Meyer*, assigne au deuxième infini modal, ne trouvent leur application que dans la théorie du mode existant telle qu'elle apparaît dans l'*Éthique* ; et là, ils trouvent leur pleine application. C'est le mode existant qui a une infinité de parties (un très grand nombre) ; c'est son essence ou degré de puissance qui forme toujours une limite (un maximum et un minimum) ; c'est l'ensemble des modes existants, non seulement simultanés mais successifs, qui constitue le plus grand infini, lui-même divisible en infinis plus ou moins grands⁹.

Encore faudrait-il savoir d'où viennent ces parties extensives, et en quoi elles consistent. Ce ne sont pas des atomes : non seulement les atomes impliquent le vide, mais une infinité d'atomes ne pourrait pas se rapporter à quelque chose de limité. Ce ne sont pas non plus les termes virtuels d'une divisibilité à l'infini : ceux-ci ne pourraient pas former des infinis plus ou moins grands. De l'hypothèse de l'infinie divisibilité à celle des atomes, on tombe « de Charybde en Scylla¹⁰ ». En vérité, les ultimes parties extensives sont les parties infiniment petites actuelles d'un infini lui-même actuel. La position d'un infini actuel dans la Nature n'a pas moins d'importance chez Spinoza que chez Leibniz : il n'y a aucune contradiction entre l'idée de parties ultimes absolument simples et le principe d'une division infinie, pour peu que cette division soit *actuellement infinie*¹¹. Nous devons penser qu'un attribut n'a pas seulement une quantité intensive, mais une quantité extensive infinie. C'est cette quantité extensive qui est actuellement divisée en une infinité de parties extensives. Ces parties sont des parties extrinsèques, agissant du dehors les unes sur les autres et se distinguant du dehors. *Toutes ensemble et sous tous leurs rapports, elles forment un univers infiniment changeant, correspondant à la toute-puissance de Dieu. Mais sous tel ou*

tel rapport déterminé, elles forment des ensembles infinis plus ou moins grands, qui correspondent à tel ou tel degré de puissance, c'est-à-dire à telle ou telle essence de mode. Elles vont toujours par infinités : une infinité de parties correspondent toujours à un degré de puissance, si petit soit-il ; l'ensemble de l'univers correspond à la Puissance qui comprend tous les degrés.

C'est en ce sens que nous devons comprendre l'analyse des modes de l'étendue. L'attribut étendue a une quantité extensive modale qui se divise actuellement en une infinité de corps simples. Ces corps simples sont des parties extrinsèques qui ne se distinguent les unes des autres, et ne se rapportent les unes aux autres, que par le mouvement et le repos. Mouvement et repos sont précisément la forme de la distinction extrinsèque et des rapports extérieurs entre les corps simples. Les corps simples sont déterminés du dehors au mouvement ou au repos, à l'infini, et se distinguent par le mouvement ou le repos auxquels ils sont déterminés. Ils se groupent toujours par ensembles infinis, *chaque ensemble étant défini par un certain rapport de mouvement et de repos.* C'est sous ce rapport qu'un ensemble infini correspond à telle essence de mode (c'est-à-dire à tel degré de puissance), donc constitue dans l'étendue l'existence du mode lui-même. Si l'on considère l'ensemble de tous les ensembles infinis sous tous les rapports, on a « la somme de toutes les variations de la matière en mouvement », ou « la figure de l'univers entier » sous l'attribut étendue. Cette figure ou cette somme correspondent à la toute-puissance de Dieu en tant que celle-ci comprend tous les degrés de puissance ou toutes les essences de modes dans ce même attribut de l'étendue¹².

Ce schéma paraît en mesure de dissiper certaines contradictions qu'on a cru voir dans la physique de Spinoza, ou plutôt qu'on a cru voir dans l'*Éthique*, entre la physique des corps et la théorie des essences. Ainsi Rivaud remarquait qu'un corps simple est déterminé au mouvement et au repos, mais toujours et seulement déterminé du dehors : ce corps renvoie à un ensemble infini de corps simples. Mais alors, comment concilier cet état des corps simples avec le statut des essences ? « Un corps particulier, au moins un corps simple n'a donc pas d'essence éternelle. Sa réalité paraît se résorber dans celle du système infini des causes » ; « Nous cherchions une essence particulière, nous ne trouvons qu'une chaîne infinie de causes dont nul terme ne paraît avoir de réalité essentielle propre » ; « Cette solution imposée, semble-t-il, par les textes que l'on vient de citer, paraît en contradiction avec les principes les plus certains du système de Spinoza. Que devient alors l'éternité des essences, affirmée sans restriction à tant de reprises ? Comment un corps, si petit soit-il, si fugitif que soit son être, peut-il exister sans une nature propre, faute de laquelle il ne pourrait ni arrêter ni transmettre le mouvement qu'il reçoit ? Ce qui n'a pas d'essence du tout ne peut exister et toute essence est, par définition, immuable. La bulle de savon, qui existe à un moment donné, a nécessairement une essence éternelle, sans quoi elle ne serait pas¹³. »

Il nous semble au contraire qu'il n'y a pas lieu de chercher une essence pour chaque partie extensive. Une essence est un degré d'intensité. Or les parties extensives et les degrés d'intensité (parties intensives) ne se correspondent nullement terme à terme. À tout degré d'intensité, si petit soit-il, correspondent une infinité de parties extensives, ayant entre elles et devant avoir des rapports uniquement extrinsèques. Les parties extensives vont par infinités plus ou moins grandes, mais toujours par infinité ; il n'est pas question que chacune ait une essence, puisqu'une infinité de parties correspondent à la plus petite essence. La bulle de savon a bien une essence, mais non pas chaque partie de l'ensemble infini qui la compose sous un certain rapport. En d'autres termes, chez Spinoza, *il n'y a pas de mode existant qui ne soit actuellement composé à l'infini*, quelle que soit son essence ou son degré de puissance. Spinoza dit que les modes composés ont un « très grand nombre » de parties ; mais ce qu'il dit du mode composé, il faut l'entendre de tout mode existant, car il n'y a de mode existant que composé, toute existence est par définition composée. Dès lors, dira-t-on que les parties simples extensives existent ? Dira-t-on que les corps simples existent dans l'étendue ? Si l'on veut dire qu'ils existent un par un, ou par un nombre, l'absurdité est évidente. À strictement parler, les parties simples n'ont ni essence ni existence qui leur soient propres. Elles n'ont pas d'essence ou de nature interne ; elles se distinguent extrinsèquement les unes des autres, se rapportent extrinsèquement les unes aux autres. Elles n'ont pas d'existence propre, mais composent l'existence : exister, c'est avoir actuellement une infinité de parties extensives. Par infinités plus ou moins grandes, elles composent, sous des rapports divers, l'existence de modes dont l'essence est d'un degré plus ou moins grand. Non seulement la physique de Spinoza, mais le spinozisme tout entier deviennent intelligibles si l'on ne distingue pas ce qui revient aux essences, ce qui revient aux existences, et le type de leur correspondance qui n'est nullement terme à terme.

Nous avons des éléments pour répondre à la question : comment une infinité de parties extensives composent-elles l'existence d'un mode ? Par exemple, un mode existe dans l'étendue lorsqu'une infinité de corps simples lui appartiennent actuellement, qui correspondent à son essence. Mais comment peuvent-elles correspondre à son essence, ou lui appartenir ? Depuis le *Court Traité*, la réponse de Spinoza est constante : *sous un certain rapport de mouvement et de repos*. Tel mode « vient à exister », il passe à l'existence, quand une infinité de parties extensives entrent sous *tel* rapport ; il continue d'exister tant que ce rapport est effectué. C'est donc sous des rapports gradués que les parties extensives se groupent en ensembles variés, correspondant à différents degrés de puissance. Des parties extensives forment un ensemble infini plus ou moins grand, en tant qu'elles entrent dans tel ou tel rapport ; sous ce rapport, elles correspondent à telle essence de mode et composent l'existence de ce mode lui-même ; prises sous un autre rapport, elles font partie d'un autre ensemble,

correspondent à une autre essence de mode, composent l'existence d'un autre mode. Telle est déjà la doctrine du *Court Traité*, concernant le passage des modes à l'existence¹⁴. L'*Éthique* dit encore plus clairement : peu importe que les parties composantes d'un mode existant se renouvellent à chaque instant ; l'ensemble demeure le même, tant qu'il est défini par un rapport sous lequel ses parties quelconques appartiennent à telle essence de mode. Le mode existant est donc sujet à des variations considérables et continues : peu importe aussi que la répartition du mouvement et du repos, de la vitesse et de la lenteur, change entre les parties. Tel mode continue d'exister tant que le même rapport subsiste dans l'ensemble infini de ses parties¹⁵.

Il faut donc reconnaître qu'une essence de mode (degré de puissance) s'exprime éternellement dans un certain rapport gradué. Mais le mode ne passe pas à l'existence avant qu'une infinité de parties extensives ne soient actuellement déterminées à entrer sous ce même rapport. Ces parties peuvent être déterminées à entrer sous un autre rapport ; elles s'intègrent alors à un ensemble infini, plus grand ou plus petit, qui correspond à une autre essence de mode et compose l'existence d'un autre mode. La théorie de l'existence chez Spinoza comporte donc trois éléments : *l'essence singulière*, qui est un degré de puissance ou d'intensité ; *l'existence particulière*, toujours composée d'une infinité de parties extensives ; *la forme individuelle*, c'est-à-dire le rapport caractéristique ou expressif, qui correspond éternellement à l'essence du mode, mais aussi sous lequel une infinité de parties se rapportent temporairement à cette essence. Dans un mode existant, l'essence est un degré de puissance ; ce degré s'exprime dans un rapport ; ce rapport subsume une infinité de parties. D'où la formule de Spinoza : les parties, comme étant « sous la domination d'une seule et même nature », obligées de s'ajuster les unes aux autres suivant que l'exige cette nature¹⁶ ».

Une essence de mode s'exprime éternellement dans un rapport, mais nous ne devons pas confondre l'essence et le rapport dans lequel elle s'exprime. Une essence de mode n'est pas cause de l'existence du mode lui-même : cette proposition reprend, en termes spinozistes, un vieux principe d'après lequel l'existence d'un être fini ne découle pas de son essence. Mais quel est le nouveau sens de ce principe dans les perspectives de Spinoza ? Il signifie ceci : une essence de mode a beau s'exprimer dans un rapport caractéristique, ce n'est pas elle qui détermine une infinité de parties extensives à entrer sous ce rapport. (Ce n'est pas la nature simple qui établit par elle-même sa domination, ni qui oblige elle-même des parties à s'ajuster conformément au rapport dans lequel elle s'exprime.) Car les parties extensives se déterminent les unes les autres, du dehors et à l'infini ; elles n'ont pas d'autre détermination qu'extrinsèque. Un mode passe à l'existence, non pas en vertu de son essence, mais en vertu de lois purement mécaniques qui déterminent une infinité de parties extensives quelconques

à entrer sous tel rapport précis, dans lequel son essence s'exprime. Un mode cesse d'exister dès que ses parties sont déterminées à entrer sous un autre rapport, correspondant à une autre essence. Les modes passent à l'existence, et cessent d'exister, en vertu de lois extérieures à leurs essences.

Quelles sont ces lois mécaniques ? Dans le cas de l'étendue, il s'agit en dernière instance des lois de la communication du mouvement. Si nous considérons l'infinité des corps simples, nous voyons qu'ils se groupent en ensembles infinis toujours variables. Mais l'ensemble de tous ces ensembles reste constant, cette constance étant définie par la quantité de mouvement, c'est-à-dire par la proportion totale qui contient une infinité de rapports particuliers, rapports de mouvement et de repos. Les corps simples ne sont jamais séparables d'un de ces rapports quelconques, sous lequel ils appartiennent à un ensemble. Or, la proportion totale restant toujours constante, ces rapports se font et se défont, suivant des lois de composition et de décomposition.

Supposons deux corps composés ; chacun possède, sous un certain rapport, une infinité de corps simples ou de parties. Quand ils se rencontrent, il peut arriver que les deux rapports soient directement composables. Alors les parties de l'un s'ajustent aux parties de l'autre, sous un troisième rapport composé des deux précédents. Il y a ici formation d'un corps encore plus composé que ceux dont nous étions partis. Dans un texte célèbre, Spinoza montre comment le chyle et la lymphe composent leur rapport respectif pour former, sous un troisième rapport, le sang¹⁷. Mais, dans des conditions plus ou moins complexes, ce processus est celui de toute naissance ou de toute formation, c'est-à-dire de tout passage à l'existence : des parties se rencontrent sous deux rapports différents ; chacun de ces rapports correspond déjà à une essence de mode ; les deux rapports se composent de telle manière que les parties qui se rencontrent entrent sous un troisième rapport, qui correspond à une autre essence de mode ; le mode correspondant passe alors à l'existence. Mais il peut arriver que les deux rapports ne soient pas directement composables. Les corps qui se rencontrent, ou bien sont indifférents l'un à l'autre ; ou bien l'un, sous son rapport, décompose le rapport de l'autre, donc détruit l'autre corps. Il en est ainsi d'un toxique ou d'un poison, qui détruit l'homme en décomposant le sang. Il en est ainsi de l'alimentation, mais en sens inverse : l'homme force les parties du corps dont il se nourrit à entrer sous un nouveau rapport qui convient avec le sien, mais qui suppose la destruction du rapport sous lequel ce corps existait précédemment.

Il y a donc des lois de composition et de décomposition de rapports qui déterminent le passage à l'existence des modes et aussi la fin de leur existence. Ces lois éternelles n'affectent nullement la vérité éternelle de chaque rapport : chaque rapport a une vérité éternelle, en tant qu'une essence s'exprime en lui. Mais les lois de composition et de décomposition déterminent les conditions sous lesquelles un rapport est effectué, c'est-à-

dire subsume actuellement des parties extensives, ou au contraire cesse d'être effectué. C'est pourquoi nous ne devons surtout pas confondre les essences et les rapports, ni la loi de production des essences et la loi de composition des rapports. Ce n'est pas l'essence qui détermine l'effectuation du rapport dans lequel elle s'exprime. Les rapports se composent et se décomposent suivant des lois qui sont les leurs. L'ordre des essences se définit par une convenance totale. Il n'en est pas de même de l'ordre des rapports : sans doute tous les rapports se combinent-ils à l'infini, mais non pas n'importe comment. N'importe quel rapport ne se compose pas avec n'importe quel autre. Ces lois de composition qui sont propres aux rapports caractéristiques, et qui règlent le passage des modes à l'existence, posent de multiples problèmes. Ces lois ne sont pas contenues dans les essences elles-mêmes. Spinoza pensait-il à elles quand il parlait déjà, dans le *Traité de la Réforme*, de lois inscrites dans les attributs et dans les modes infinis « comme dans leurs vrais codes¹⁸ » ? La complexité de ce texte nous interdit de l'utiliser pour le moment. D'autre part, connaissons-nous ces lois, et comment ? Spinoza semble bien admettre que nous devons passer par une étude empirique des corps pour savoir quels sont leurs rapports et comment ils se composent¹⁹. Quoi qu'il en soit, il nous suffit provisoirement de marquer l'irréductibilité d'un ordre des rapports à l'ordre des essences elles-mêmes.

L'existence d'un mode ne découle donc pas de son essence. Lorsqu'un mode passe à l'existence, il est déterminé à le faire par une loi mécanique qui compose le rapport dans lequel il s'exprime, c'est-à-dire qui contraint une infinité de parties extensives à entrer sous ce rapport. Chez Spinoza, le passage à l'existence ne doit jamais être compris comme un passage du possible au réel : pas plus qu'une essence de mode n'est un « possible », un mode existant n'est la réalisation d'un possible. Les essences existent nécessairement, en vertu de leur cause ; les modes dont elles sont les essences passent nécessairement à l'existence en vertu de causes qui déterminent des parties à entrer sous les rapports qui correspondent à ces essences. Partout la nécessité comme seule modalité de l'être, mais cette nécessité a deux étages. Nous avons vu que la distinction d'une essence et de sa propre existence ne devait pas s'interpréter comme une distinction réelle ; pas davantage, la distinction d'une essence et de l'existence du mode lui-même. Le mode existant, c'est l'essence même en tant qu'elle possède actuellement une infinité de parties extensives. De même que l'essence existe en vertu de sa cause, le mode lui-même existe en vertu de la cause qui détermine des parties à lui appartenir. Mais les deux formes de causalité que nous sommes ainsi amenés à considérer nous forcent à définir deux types de position modale, deux types de distinction modale.

Tant que nous considérons les essences de modes, nous les définissons

comme des réalités intensives. Elles ne se distinguaient pas de l'attribut, elles ne se distinguaient pas les unes des autres, sauf sous un type de distinction très spéciale (distinction intrinsèque). Elles n'existaient que comme contenues dans l'attribut, leurs idées n'existaient que comme comprises dans l'idée de Dieu. Toutes les essences étaient « compliquées » dans l'attribut ; c'est sous cette forme qu'elles existaient, et qu'elles exprimaient l'essence de Dieu, chacune suivant son degré de puissance. Mais quand les modes passent à l'existence, ils acquièrent des parties extensives. Ils acquièrent une grandeur et une durée : chaque mode dure tant que les parties restent sous le rapport qui le caractérise. Par là, il faut bien reconnaître que les modes existants se distinguent *extrinsèquement* de l'attribut, et se distinguent *extrinsèquement* les uns des autres. Les *Pensées métaphysiques* définissaient « l'être de l'existence » comme « l'essence même des choses en dehors de Dieu », par opposition à « l'être de l'essence » qui désignait les choses telles qu'elles sont « comprises dans les attributs de Dieu²⁰ ». Peut-être cette définition correspond-elle plus qu'on ne croit à la pensée de Spinoza lui-même. Elle présente à cet égard plusieurs caractères importants.

Elle nous rappelle d'abord que la distinction de l'essence et de l'existence n'est jamais une distinction réelle. L'être de l'essence (existence de l'essence), c'est la position de l'essence dans un attribut de Dieu. L'être de l'existence (existence de la chose elle-même), c'est encore une position de l'essence, mais une position extrinsèque, *hors de* l'attribut. Or, nous ne voyons pas que l'*Éthique* renonce à cette thèse. L'existence d'une chose particulière, c'est la chose même, non plus seulement en tant qu'elle est contenue dans l'attribut, non plus seulement en tant qu'elle est comprise en Dieu, mais en tant qu'elle dure, en tant qu'elle est en relation avec un certain temps et un certain lieu distincts extrinsèquement²¹. On objectera qu'une telle conception s'oppose radicalement à l'immanence. Car, du point de vue de l'immanence, les modes en passant à l'existence ne cessent pas d'appartenir à la substance et d'être contenus en elle. Ce point est tellement évident qu'il faut chercher plus loin. Spinoza ne dit pas que les modes existants cessent d'être contenus dans la substance, mais qu'ils « ne sont plus seulement » contenus dans la substance ou dans l'attribut²². La difficulté se résout aisément *si nous considérons que la distinction extrinsèque est encore et toujours une distinction modale*. Les modes ne cessent pas d'être des modes quand ils sont posés hors de l'attribut, car cette position extrinsèque est purement modale et non substantielle. Si l'on nous permet un rapprochement accidentel avec Kant, on se souviendra que Kant explique que l'espace est la forme de l'extériorité, mais que cette forme d'extériorité n'est pas moins intérieure au moi que la forme d'intériorité : elle présente des objets comme extérieurs à nous-mêmes et comme extérieurs les uns aux autres, sans aucune illusion, mais elle-même nous est intérieure et nous reste intérieure²³. De même chez Spinoza, dans un tout autre contexte, à

un tout autre sujet : la quantité extensive n'appartient pas moins à l'attribut que la quantité intensive ; mais elle est comme une forme d'extériorité proprement modale. Elle présente les modes existants comme extérieurs à l'attribut, comme extérieurs les uns aux autres. Elle n'en est pas moins contenue, ainsi que tous les modes existants, dans l'attribut qu'elle modifie. L'idée d'une distinction modale-extrinsèque ne contredit nullement le principe de l'immanence.

Dès lors, que signifie cette distinction modale extrinsèque ? Quand les modes font l'objet d'une position extrinsèque, ils cessent d'exister sous la forme *compliquée* qui est la leur tant que leurs essences sont seulement contenues dans l'attribut. Leur nouvelle existence est une *explication* : ils expliquent l'attribut, chacun l'explique « d'une manière certaine et déterminée ». C'est-à-dire : chaque mode existant explique l'attribut sous le rapport qui le caractérise, d'une manière qui se distingue extrinsèquement des autres manières sous d'autres rapports. C'est en ce sens que le mode existant n'est pas moins expressif que l'essence de mode, mais l'est d'une autre façon. L'attribut ne s'exprime plus dans les essences de mode qu'il complique ou contient, conformément à leurs degrés de puissance ; il s'exprime en outre dans des modes existants, qui l'expliquent d'une manière certaine et déterminée, c'est-à-dire conformément aux rapports qui correspondent à leurs essences. L'expression modale entière est constituée par ce double mouvement de la complication et de l'explication²⁴.

1. *É*, I, 28, prop. et dem.

2. L'idée d'un grand nombre de causes extérieures et celle d'un grand nombre de parties composantes forment deux thèmes qui s'enchaînent : Cf. *É*, II, 19, dem.

3. *É*, II, 15, prop. et dem. C'est ce point, entre autres, qui gêne Blyenbergh (*Lettre 24, de Blyenbergh*, III, p. 107) : l'âme, étant un composé, ne se dissoudrait pas moins que le corps après la mort. C'est oublier que l'âme, et aussi le corps, ont une essence intensive d'une tout autre nature que leurs parties extensives.

4. Ainsi l'imagination, la mémoire, la passion : cf. *É*, V, 21 et 34 ; et V, 40, cor. « Quant à cette *partie* que nous avons montré qui périt... »)

5. *Lettre 12, à Meyer* (III, pp. 41-42).

6. *Lettre 81, à Tschirnhaus* (III, p. 241). Sur cet exemple des cercles non concentriques, et la somme des « inégalités de distance », cf. M. GUÉROULT, « La Lettre de Spinoza sur l'infini », *Revue de métaphysique et de morale*, octobre 1966, n° 4.

7. Cf. *Lettre 12*, à *Meyer* (III, pp. 40-41).

8. Leibniz avait eu connaissance de la plus grande partie de la *Lettre à Meyer*. Il fait des critiques de détail ; mais, à propos de l'infini plus ou moins grand, il commente : « Ceci, que la plupart des mathématiciens ignorent, et particulièrement Cardan, est remarquablement observé et très soigneusement inculqué par notre auteur. » (Cf. Gerhardt, I, p. 137, n. 21.)

9. L'exemple géométrique de la *Lettre à Meyer* (somme des inégalités de distance comprises entre deux cercles) n'est pas de même nature que celui de l'*Éthique* II, 8, sc. (ensemble des côtés d'angles droits compris dans un cercle). Dans le premier cas, il s'agit d'illustrer l'état des modes existants, dont les parties forment des infinis plus ou moins grands, l'ensemble de tous ces infinis correspondant à la Figure de l'Univers. C'est pourquoi la *Lettre à Meyer* assimile la somme des inégalités de distance à la somme des variations de la matière (III, p. 42). Mais dans le second cas, celui de l'*Éthique*, il s'agit d'illustrer l'état des essences de modes telles qu'elles sont contenues dans l'attribut.

10. *Lettre 12*, à *Meyer* (III, p. 41). De même, la *Lettre 6*, à *Oldenburg*, refuse à la fois le progrès à l'infini et l'existence du vide (« De la fluidité », III, p. 22.)

11. Nous ne comprenons pas pourquoi A. Rivaud, dans son étude sur la physique de Spinoza, voyait ici une contradiction : « Comment, dans une étendue où la division actuelle est infinie, parler de corps très simples ! De tels corps ne peuvent être réels qu'au regard de notre perception. » (« La physique de Spinoza », *Chronicon Spinozanum*, IV, p. 32). 1^o) Il n'y aurait contradiction qu'entre l'idée de corps simples et le principe d'une divisibilité à l'infini. 2^o) Les corps simples ne sont réels qu'en deçà de toute perception possible. Car la perception n'appartient qu'à des modes composés d'une infinité de parties, et ne saisit elle-même que de tels composés. Les parties simples ne sont pas perçues, mais appréhendées par le raisonnement : cf. *Lettre 6*, à *Oldenburg* (III, p. 21).

12. L'exposé de la physique apparaît en *É*, II, après la proposition 13. (Pour éviter toute confusion, nos références à cet exposé sont précédées d'un astérisque.) La théorie des corps simples occupe : * axiomes 1 et 2, lemmes 1, 2 et 3, axiomes 1 et 2. Spinoza y insiste sur la détermination purement extrinsèque ; il est vrai qu'il parle de la « nature » du corps, au niveau des corps simples, mais la « nature » signifie seulement ici l'état précédent.

13. A. RIVAUD, *op. cit.*, pp. 32-34.

14. *CT*, II, préface, note 1, §§ VII-XIV.

15. *É*, II, * lemmes 4, 6 et 7.

16. *Lettre 32*, à *Oldenburg* (III, pp. 120-121).

17. *Lettre 32*, à *Oldenburg*.

18. *TRE*, 101.

19. *Lettre 30*, à *Oldenburg* : « ... J'ignore comment chacune de ces parties s'accorde avec le tout, comment elle se rattache aux autres » (III, p. 119.)

20. *PM*, I, ch. 2.

21. *É*, II, 8, cor. : distinction entre « exister en durant » et « exister en étant seulement contenu dans l'attribut. » *É*, V, 29, cor. : distinction entre « exister en relation avec un

certain temps et un certain lieu » et « exister comme contenu en Dieu et découlant de la nécessité de sa nature. »

22. Cf. *É*, II, 8, cor. et sc. : *non tantum... sed etiam...*

23. Cf. KANT, *Critique de la raison pure*, 1^{re} édition (« critique du quatrième paralogisme... ») : La matière « est une espèce de représentations (intuitions) qu'on appelle *extérieures*, non parce qu'elles se rapportent à des objets extérieurs en soi, mais parce qu'elles rapportent les perceptions à l'espace, où toutes choses existent les unes en dehors des autres, *tandis que l'espace lui-même est en nous...* L'espace lui-même, avec tous ses phénomènes comme représentations, n'existe qu'en moi ; dans cet espace pourtant, le réel, ou la matière de tous les objets de l'intuition extérieure m'est donnée véritablement et indépendamment de toute fiction. »

24. Les essences de modes, en tant qu'elles sont comprises dans l'attribut, sont déjà des « explications ». Ainsi Spinoza parle de l'essence de Dieu en tant qu'elle *s'explique* par l'essence de tel ou tel mode : *É*, IV, 4, dem. Mais il y a deux régimes d'explication, et le mot *expliquer* convient particulièrement au second.

CHAPITRE XIV

QU'EST-CE QUE PEUT UN CORPS ?

La triade expressive du mode fini se présente ainsi : l'essence comme degré de puissance ; le rapport caractéristique dans lequel elle s'exprime ; les parties extensives subsumées sous ce rapport, et qui composent l'existence du mode. Mais nous voyons que, dans l'*Éthique*, un strict système d'équivalences nous conduit à une seconde triade du mode fini : l'essence comme degré de puissance ; un certain pouvoir d'être affecté dans lequel elle s'exprime ; des affections qui remplissent à chaque instant ce pouvoir.

Quelles sont ces équivalences ? Un mode existant possède actuellement un très grand nombre de parties. Or, la nature des parties extensives est telle qu'elles « s'affectent » les unes les autres à l'infini. On en conclut que le mode existant est affecté d'un très grand nombre de façons. Spinoza va des parties à leurs affections, de leurs affections aux affections du mode existant tout entier¹. Les parties extensives n'appartiennent à tel mode que sous un certain rapport. De même, les affections d'un mode se disent en fonction d'un certain pouvoir d'être affecté. Un cheval, un poisson, un homme, ou même deux hommes comparés l'un avec l'autre, n'ont pas le même pouvoir d'être affecté : ils ne sont pas affectés par les mêmes choses, ou ne sont pas affectés par la même chose de la même façon². Un mode cesse d'exister quand il ne peut plus maintenir entre ses parties le rapport qui le caractérise ; de même, il cesse d'exister quand « il n'est plus apte à pouvoir être affecté d'un grand nombre de façons³ ». Bref, un rapport n'est pas séparable d'un pouvoir d'être affecté. Si bien que Spinoza peut considérer comme équivalentes deux questions fondamentales : *Quelle est la structure (fabrica) d'un corps ? Qu'est-ce que peut un corps ?* La structure d'un corps, c'est la composition de son rapport. Ce que peut un corps, c'est la nature et les limites de son pouvoir d'être affecté⁴.

Cette seconde triade du mode fini montre bien comment le mode exprime la substance, participe de la substance et, même, la reproduit à sa manière. Dieu se définissait par l'identité de son essence et d'une puissance absolument infinie (*potentia*) ; comme tel, il avait une *potestas*, c'est-à-dire un pouvoir d'être affecté d'une infinité de façons ; ce pouvoir était éternellement et nécessairement rempli, Dieu étant cause de toutes choses au même sens que cause de soi. De son côté, le mode existant a une essence identique à un degré de puissance ; comme tel, il a une aptitude à être

affecté, un pouvoir d'être affecté d'un très grand nombre de façons ; tant qu'il existe, ce pouvoir est rempli de manière variable, mais toujours et nécessairement rempli sous l'action des modes extérieurs.

Quelle est, de tous ces points de vue, la différence entre le mode existant et la substance divine ? En premier lieu, on ne confondra pas « infinité de façons » et « très grand nombre de façons ». Un très grand nombre, c'est une infinité, mais d'un type spécial : infini plus ou moins grand, qui se rapporte à quelque chose de limité. Dieu, au contraire, est affecté d'une infinité de façons : c'est un infini par la cause, puisque Dieu est cause de toutes ses affections ; c'est un infini proprement illimité, qui comprend toutes les essences de modes et tous les modes existants.

Seconde différence : Dieu est cause de toutes ses affections, donc ne peut pas en pâtir. On aurait tort, en effet, de confondre affection et passion. Une affection n'est une passion que quand elle ne s'explique pas par la nature du corps affecté : sans doute l'enveloppe-t-elle, mais elle s'explique par l'influence d'autres corps. Si nous supposons des affections qui s'expliquent entièrement par la nature du corps affecté, ces affections sont actives, sont elles-mêmes des actions⁵. Appliquons à Dieu le principe de cette distinction : il n'y a pas de causes extérieures à Dieu ; Dieu est nécessairement cause de toutes ses affections, toutes ses affections s'expliquent par sa nature, donc sont des actions⁶. Il n'en est pas de même des modes existants. Ceux-ci n'existent pas en vertu de leur propre nature ; leur existence est composée de parties extensives qui sont déterminées et affectées du dehors, à l'infini. Il est donc forcé que chaque mode existant soit affecté par des modes extérieurs, qu'il subisse des changements qui ne s'expliquent pas par sa seule nature. Ses affections sont d'abord et avant tout des passions⁷. Spinoza remarque que l'enfance est un état misérable, mais un état commun où nous dépendons « au plus haut degré des causes extérieuress ». La grande question qui se pose à propos du mode existant fini est donc : Arrivera-t-il à des affections actives, et comment ? Cette question est à proprement parler la question « éthique ». Mais, même à supposer que le mode arrive à produire des affections actives, tant qu'il existe il ne supprimera pas en lui toute passion, mais fera seulement que ses passions n'occupent plus qu'une petite partie de lui-même⁹.

Une dernière différence concerne le contenu même du mot « affection », suivant qu'on le rapporte à Dieu ou aux modes. Car les affections de Dieu sont les modes eux-mêmes, essences de modes et modes existants. Leurs idées expriment l'essence de Dieu comme cause. Mais les affections des modes sont comme des affections au second degré, des affections d'affections : par exemple, une affection passive que nous éprouvons n'est que l'effet d'un corps sur le nôtre. L'idée de cette affection n'exprime pas la cause, c'est-à-dire la nature ou l'essence du corps extérieur : elle indique plutôt la constitution présente de notre corps, donc la manière dont notre pouvoir d'être affecté se trouve rempli à tel moment. L'affection de notre

corps est seulement une image corporelle, et l'idée d'affection telle qu'elle est dans notre esprit, une idée inadéquate ou une imagination. Nous avons encore une autre espèce d'affections. D'une idée d'affection qui nous est donnée découlent nécessairement des « affects » ou sentiments (*affectus*)¹⁰. Ces sentiments sont eux-mêmes des affections, ou plutôt des idées d'affections de nature originale. On évitera de prêter à Spinoza des thèses intellectualistes qui ne furent jamais les siennes. En fait, une idée que nous avons indique l'état actuel de la constitution de notre corps ; tant que notre corps existe, il dure et se définit par la durée ; son état actuel n'est donc pas séparable d'un état précédent avec lequel il s'enchaîne dans une durée continue. C'est pourquoi, *à toute idée qui indique un état de notre corps est nécessairement liée une autre espèce d'idée qui enveloppe le rapport de cet état avec l'état passé*. Spinoza précise : on ne croira pas qu'il s'agit d'une opération intellectuelle abstraite, par laquelle l'esprit comparerait deux états¹¹. Nos sentiments, par eux-mêmes, sont des idées qui enveloppent le rapport concret du présent avec le passé dans une durée continue : ils enveloppent les variations d'un mode existant qui dure.

Les affections données d'un mode sont donc de deux sortes : états du corps ou idées qui indiquent ces états, variations du corps ou idées qui enveloppent ces variations. Les secondes s'enchaînent avec les premières, varient en même temps qu'elles : on devine comment, à partir d'une première affection, nos sentiments s'enchaînent avec nos idées, de manière à remplir à chaque instant tout notre pouvoir d'être affecté. Mais, surtout, nous sommes toujours ramenés à une certaine condition du mode, qui est celle de l'homme en particulier : les idées qui lui sont données d'abord sont des affections passives, des idées inadéquates ou des imaginations ; les affects ou sentiments qui en découlent sont donc des passions, des sentiments eux-mêmes passifs. On ne voit pas comment un mode fini, surtout au début de son existence, pourrait avoir autre chose que des idées inadéquates ; on ne voit pas dès lors comment il pourrait éprouver autre chose que des sentiments passifs. Le lien des deux est bien marqué par Spinoza : l'idée inadéquate est une idée dont nous ne sommes pas cause (elle ne s'explique pas formellement par notre puissance de comprendre) ; cette idée inadéquate est elle-même cause (matérielle et efficiente) d'un sentiment ; nous ne pouvons donc pas être cause adéquate de ce sentiment ; or un sentiment dont nous ne sommes pas cause adéquate est nécessairement une passion¹². Notre pouvoir d'être affecté se trouve donc rempli, dès le début de notre existence, par des idées inadéquates et des sentiments passifs.

Un lien aussi profond se vérifierait entre des idées supposées adéquates et des sentiments actifs. Une idée adéquate en nous se définirait formellement comme une idée dont nous serions cause ; elle serait cause matérielle et efficiente d'un sentiment ; nous serions cause adéquate de ce sentiment lui-même ; or un sentiment dont nous sommes cause adéquate est une action.

C'est en ce sens que Spinoza peut dire : « Dans la mesure où notre esprit a des idées adéquates, il est nécessairement actif en certaines choses, et dans la mesure où il a des idées inadéquates, il est nécessairement passif en certaines choses » ; « Les actions de l'esprit naissent des seules idées adéquates ; et les passions dépendent des seules idées inadéquates¹³. » Dès lors, la question proprement éthique se trouve liée à la question méthodologique : Comment arriverons-nous à être actifs ? Comment arriverons-nous à produire des idées adéquates ?

On peut déjà pressentir l'importance extrême d'un domaine de l'*Éthique*, celui des variations existentielles du mode fini, variations expressives. Ces variations sont de plusieurs sortes, et doivent s'interpréter à plusieurs niveaux. Soit un mode ayant telle essence et tel pouvoir d'être affecté. Ses affections passives (idées inadéquates et sentiments-passions) changent constamment. Toutefois, tant que son pouvoir d'être affecté se trouve rempli par des affections passives, ce pouvoir lui-même se présente comme une *force ou puissance de pâtir*. On appelle puissance de pâtir le pouvoir d'être affecté, en tant qu'il se trouve actuellement rempli par des affections passives. La puissance de pâtir du corps a pour équivalent dans l'âme la puissance d'imaginer et d'éprouver des sentiments passifs.

Supposons maintenant que le mode, à mesure qu'il dure, arrive à remplir (au moins partiellement) son pouvoir d'être affecté par des affections actives. Sous cet aspect, ce pouvoir se présente comme *force ou puissance d'agir*. La puissance de comprendre ou de connaître est la puissance d'agir propre à l'âme. Mais, précisément, *le pouvoir d'être affecté reste constant, quelle que soit la proportion des affections passives et des affections actives*. Nous arrivons donc à l'hypothèse suivante : La proportion des affections passives et actives serait susceptible de varier, pour un même pouvoir d'être affecté. Si nous arrivons à produire des affections actives, nos affections passives diminuent d'autant. Tant que nous restons dans des affections passives, notre puissance d'agir est « empêchée » d'autant. Bref, pour une même essence, pour un même pouvoir d'être affecté, la puissance de pâtir et la puissance d'agir seraient susceptibles de varier en raison inversement proportionnelle. Toutes deux constituent le pouvoir d'être affecté, dans des proportions variables¹⁴.

En second lieu, il faut faire intervenir un autre niveau de variations possibles. Car le pouvoir d'être affecté ne reste pas constant toujours, ni sous tous les points de vue. En effet, Spinoza suggère que le rapport qui caractérise un mode existant dans son ensemble est doué d'une sorte d'élasticité. Bien plus, sa composition passe par tant de moments, et aussi sa décomposition, qu'on peut presque dire qu'un mode change de corps ou de rapport en sortant de l'enfance, ou en entrant dans la vieillesse. Croissance, vieillissement, maladie : nous avons peine à reconnaître un

même individu. Et encore, est-ce bien ce même individu ? Ces changements, insensibles ou brusques, dans le rapport qui caractérise un corps, nous les constatons aussi dans son pouvoir d'être affecté, comme si pouvoir et rapport jouissaient d'une marge, d'une limite dans laquelle ils se forment et se déforment¹⁵. Certains passages de la *Lettre à Meyer* prennent ici tous leur sens, qui font allusion à l'existence d'un maximum et d'un minimum.

Précédemment, nous avons fait comme si la puissance de pâtre et la puissance d'agir formaient deux principes distincts, dont l'exercice était inversement proportionnel pour un même pouvoir d'être affecté. Et c'est vrai, mais seulement dans le cadre des limites extrêmes de ce pouvoir. C'est vrai, tant que nous considérons les affections abstraitement, sans considérer concrètement l'essence du mode affecté. Pourquoi ? Nous sommes au seuil d'un problème qui trouve son développement chez Leibniz aussi bien que chez Spinoza. Ce n'est pas par hasard que Leibniz, à sa première lecture de l'*Éthique*, déclare admirer la théorie des affections chez Spinoza, la conception spinoziste de l'action et de la passion. Plus qu'à une influence de Spinoza sur Leibniz, il faut penser à une coïncidence dans le développement de leurs philosophies respectives¹⁶. Cette coïncidence est d'autant plus remarquable. À un certain niveau, Leibniz présente la thèse suivante : la force d'un corps, dite « force dérivative », est double ; elle est force d'agir et force de pâtre, force active et force passive ; la force active reste « morte » ou devient « vive », suivant les obstacles ou les sollicitations qu'elle rencontre, enregistrés par la force passive. Mais, à un niveau plus profond, Leibniz demande : la force passive doit-elle être conçue comme distincte de la force active ? Est-elle autonome dans son principe, a-t-elle une positivité quelconque, affirme-t-elle quelque chose ? La réponse est : seule la force active est réelle en droit, positive et affirmative. La force passive n'affirme rien, n'exprime rien sauf l'imperfection du fini. Tout se passe comme si la force active avait hérité de tout ce qui est réel, positif ou parfait dans le fini lui-même. La force passive n'est pas une force autonome, mais la simple limitation de la force active. Elle ne serait pas une force sans la force active qu'elle limite. Elle signifie la limitation inhérente à la force active ; et finalement la limitation d'une force encore plus profonde, c'est-à-dire d'une *essence* qui s'affirme et s'exprime uniquement dans la force active en tant que telle¹⁷.

Spinoza aussi présente une première thèse : la puissance de pâtre et la puissance d'agir sont deux puissances qui varient corrélativement, le pouvoir d'être affecté restant le même ; la puissance d'agir est morte ou vive (Spinoza dit : empêchée ou aidée) suivant les obstacles ou les occasions qu'elle trouve du côté des affections passives. Mais cette thèse, vraie physiquement, n'est pas vraie métaphysiquement. Chez Spinoza déjà, à un niveau plus profond, la puissance de pâtre n'exprime rien de positif. Dans toute affection passive, il y a quelque chose d'imaginaire qui l'empêche

d'être réelle. Nous ne sommes passifs et passionnés qu'en raison de notre imperfection, par notre imperfection même. « Car il est certain que l'agent agit par ce qu'il a, et que le patient pâtit par ce qu'il n'a pas » ; « Le pâtre, dans lequel l'agent et le patient sont distincts, est une imperfection palpable¹⁸. » Nous pâtissons d'une chose extérieure, distincte de nous-mêmes ; nous avons donc nous-mêmes une force de pâtre et une force d'agir distinctes. Mais notre force de pâtre est seulement l'imperfection, la finitude ou la limitation de notre force d'agir en elle-même. Notre force de pâtre n'affirme rien, parce qu'elle n'exprime rien du tout : elle « enveloppe » seulement notre impuissance, c'est-à-dire la limitation de notre puissance d'agir. En vérité, notre puissance de pâtre est notre impuissance, notre servitude, c'est-à-dire *le plus bas degré de notre puissance d'agir* : d'où, le titre du livre IV de l'*Éthique*, « De la servitude de l'homme ». La puissance d'imaginer est bien une puissance ou une vertu, dit Spinoza, mais le serait encore plus si elle dépendait de notre nature, c'est-à-dire si elle était active, au lieu de signifier seulement la finitude ou l'imperfection de notre puissance d'agir, bref, notre impuissance¹⁹.

Nous ne savons pas encore comment nous arriverons à produire des affections actives ; nous ne savons donc pas quelle est notre puissance d'agir. Et pourtant, nous pouvons dire ceci : la puissance d'agir est la seule forme réelle, positive et affirmative d'un pouvoir d'être affecté. Tant que notre pouvoir d'être affecté se trouve rempli par des affections passives, il est réduit à son minimum, et manifeste seulement notre finitude ou notre limitation. Tout se passe comme si, dans l'existence du mode fini, se produisait une disjonction : le négatif tombe du côté des affections passives, les affections actives exprimant tout le positif du mode fini. En effet, les affections actives sont les seules à remplir réellement et positivement le pouvoir d'être affecté. La puissance d'agir, à elle seule, est identique au pouvoir d'être affecté tout entier ; la puissance d'agir, à elle seule, exprime l'essence, et les affections actives, elles seules, affirment l'essence. Dans le mode existant, l'essence ne fait qu'un avec la puissance d'agir, la puissance d'agir ne fait qu'un avec le pouvoir d'être affecté.

On voit se concilier chez Spinoza deux inspirations fondamentales. D'après l'inspiration physique : un pouvoir d'être affecté reste constant pour une même essence, qu'il soit rempli par des affections actives ou des affections passives ; le mode est donc toujours aussi parfait qu'il peut l'être. Mais d'après l'inspiration éthique, le pouvoir d'être affecté n'est constant que dans des limites extrêmes. Tant qu'il est rempli par des affections passives, il est réduit à son minimum ; nous restons alors imparfaits et impuissants, nous sommes en quelque sorte séparés de notre essence ou de notre degré de puissance, séparés de ce que nous pouvons. Il est bien vrai que le mode existant est toujours aussi parfait qu'il peut l'être : mais seulement en fonction des affections qui appartiennent actuellement à son essence. Il est bien vrai que les affections passives que nous éprouvons

remplissent notre pouvoir d'être affecté ; mais elles l'ont d'abord réduit à son minimum, elles nous ont d'abord séparés de ce que nous pouvions (puissance d'agir). Les variations expressives du mode fini ne consistent donc pas seulement en variations mécaniques des affections éprouvées, elles consistent encore en variations dynamiques du pouvoir d'être affecté, et en variations « métaphysiques » de l'essence elle-même : tant que le mode existe, son essence même est susceptible de varier suivant les affections qui lui appartiennent à tel moment²⁰.

D'où l'importance de la question éthique. *Nous ne savons même pas ce que peut un corps*, dit Spinoza²¹. C'est-à-dire : *Nous ne savons même pas de quelles affections nous sommes capables, ni jusqu'où va notre puissance*. Comment pourrions-nous le savoir à l'avance ? Dès le début de notre existence, nous sommes nécessairement remplis d'affections passives. Le mode fini naît dans des conditions telles que, à l'avance, il est séparé de son essence ou de son degré de puissance, séparé de ce qu'il peut, de sa puissance d'agir. La puissance d'agir, nous pouvons savoir par raisonnement qu'elle est la seule expression de notre essence, la seule affirmation de notre pouvoir d'être affecté. Mais ce savoir reste abstrait. Nous ne savons pas quelle est cette puissance d'agir, ni comment l'acquérir ou la retrouver. Et sans doute ne le saurons-nous jamais, si nous ne tentons pas concrètement de devenir actifs. *L'Éthique* se termine sur le rappel suivant : la plupart des hommes ne se sentent exister que quand ils pâttissent. Ils ne supportent l'existence qu'en pâttissant ; « sitôt qu'il cesse de pâttir, (l'ignorant) cesse en même temps d'être »²².

Leibniz prit l'habitude de caractériser le système de Spinoza par l'impuissance où les créatures se trouveraient réduites : la théorie des modes ne serait qu'un moyen de retirer aux créatures toute activité, tout dynamisme, toute individualité, toute réalité authentique. Les modes seraient seulement des fantasmes, des fantômes, des projections fantastiques d'une Substance unique. Et, de ce caractère présenté comme critère, Leibniz se sert pour interpréter d'autres philosophies, pour y dénoncer soit les apprêts d'un spinozisme ébauché, soit les séqueles d'un spinozisme caché : ainsi Descartes est le père du spinozisme parce qu'il croit à l'existence d'une étendue inerte et passive ; les occasionalistes sont spinozistes sans le vouloir dans la mesure où ils retirent aux choses toute action et tout principe d'agir. Cette critique d'un spinozisme généralisée est habile ; mais il n'est pas sûr que Leibniz lui-même y ait cru. (Sinon, pourquoi aurait-il tant admiré la théorie spinoziste de l'action et de la passion dans le mode ?)

Il est clair, en tout cas, que tout dément cette interprétation dans l'œuvre de Spinoza. Spinoza rappelle constamment qu'on ne peut pas, sans les dénaturer, confondre les modes avec des êtres de raison ou avec des

« auxiliaires de l'imagination ». Quand il parle des modifications, il cherche des principes spécifiquement modaux, soit pour conclure de l'unité de la substance à l'unité ontologique des modes qui diffèrent par l'attribut, soit pour conclure de l'unité de la substance à l'unité systématique des modes contenus dans un seul et même attribut. Et surtout l'idée même de mode n'est jamais un moyen de retirer toute puissance propre à la créature : au contraire, selon Spinoza, c'est le seul moyen de montrer comment les choses « participent » à la puissance de Dieu, c'est-à-dire sont des parties de la puissance divine, mais des parties singulières, des quantités intensives ou des degrés irréductibles. Comme dit Spinoza, la puissance de l'homme est une « partie » de la puissance ou de l'essence de Dieu, mais seulement en tant que l'essence de Dieu *s'explique* elle-même par l'essence de l'homme²³.

En fait Leibniz et Spinoza ont un projet commun. Leurs philosophies constituent les deux aspects d'un nouveau « naturalisme ». Ce naturalisme est le vrai sens de la réaction anticartésienne. Dans des pages très belles, Ferdinand Alquié a montré comment Descartes avait dominé la première moitié du XVII^e siècle en poussant jusqu'au bout l'entreprise d'une science mathématique et mécanicienne ; le premier effet de celle-ci était de dévaloriser la Nature, en lui retirant toute virtualité ou potentialité, tout pouvoir immanent, tout être inhérent. La métaphysique cartésienne complète la même entreprise, parce qu'elle cherche l'être hors de la nature, dans un sujet qui la pense et dans un Dieu qui la crée²⁴. Dans la réaction anticartésienne, au contraire, il s'agit de restaurer les droits d'une Nature douée de forces ou de puissance. Mais, aussi, il s'agit de conserver l'acquis du mécanisme cartésien : toute puissance est actuelle et en acte ; les puissances de la nature ne sont plus des virtualités faisant appel à des entités occultes, à des âmes ou des esprits qui les réalisent. Leibniz formule parfaitement ce programme : contre Descartes, redonner à la Nature sa force d'agir et de pâtir, mais sans retomber dans une vision païenne du monde, dans une idolâtrie de la Nature²⁵. Le programme de Spinoza est tout à fait semblable (à ceci près qu'il ne compte pas sur le christianisme pour nous sauver de l'idolâtrie). Spinoza et Leibniz s'en prennent à Boyle comme au représentant d'un mécanisme content de soi. Si Boyle voulait seulement nous apprendre que tout, dans les corps, se fait par figure et mouvement, la leçon serait mince, étant bien connue depuis Descartes²⁶. Mais, pour tel corps, quelles figures et quels mouvements ? Pourquoi *telle* figure, *tel* mouvement ? Alors on verra que le mécanisme n'exclut pas l'idée d'une nature ou essence de chaque corps, mais l'exige au contraire, comme la raison suffisante de telle figure, de tel mouvement, de telle proportion de mouvement et de repos. La réaction anti-cartésienne est partout recherche d'une raison suffisante : raison suffisante pour l'infiniment parfait, raison suffisante pour le clair et le distinct, enfin raison suffisante pour le mécanisme lui-même.

Le nouveau programme se réalise, chez Leibniz, à travers trois niveaux

distincts. D'abord tout se passe dans les corps mécaniquement, par figure et mouvement. Mais les corps sont des « agrégats », actuellement et infiniment composés, régis par des lois. Or le mouvement ne contient aucune marque distinctive d'un corps à un moment donné ; les figures qu'il constitue ne sont donc pas davantage discernables en divers moments. Ce sont les mouvements eux-mêmes qui supposent des forces, de pâtre et d'agir, sans lesquelles les corps ne se distingueraient pas plus que leurs figures. Ou, si l'on préfère, ce sont les lois mécaniques elles-mêmes qui supposent une nature intime des corps qu'elles régissent. Car ces lois ne seraient pas « exécutables » si elles conféraient aux corps une simple détermination extrinsèque et s'imposaient à eux indépendamment de ce qu'ils sont : c'est en ce sens que l'effet d'une loi ne peut pas seulement être compris dans la volonté de Dieu, comme le croient les Occasionnalistes, mais doit l'être aussi *dans le corps lui-même*. Dès lors, aux agrégats comme tels, il faut attribuer des forces dérivatives : « la nature inhérente aux choses ne se distingue pas de la force d'agir et de pâtre²⁷. » Mais la force dérivative à son tour ne contient pas sa propre raison : elle est purement instantanée, bien qu'elle relie l'instant aux précédents et aux futurs. Elle renvoie donc à une loi de série des instants, qui est comme une force primitive ou *essence* individuelle. Simples et actives, ces essences sont la source des forces dérivatives qui s'attribuent aux corps. Elles forment enfin une véritable métaphysique de la nature, qui n'intervient pas dans la physique, mais qui correspond à cette physique elle-même.

Or, chez Spinoza, la réalisation du programme naturaliste est fort analogue. Le mécanisme régit des corps existants infiniment composés. Mais ce mécanisme renvoie d'abord à une théorie dynamique du pouvoir d'être affecté (puissance d'agir et de pâtre) ; et, en dernière instance, à une théorie de l'essence particulière, qui s'exprime dans les variations de cette puissance d'agir et de pâtre. Chez Spinoza comme chez Leibniz, trois niveaux se distinguent : mécanisme, force, essence. C'est pourquoi la véritable opposition des deux philosophes ne doit pas être cherchée dans la critique très générale de Leibniz, quand il soutient que le Spinozisme prive les créatures de tout pouvoir et de toute activité. Leibniz lui-même révèle les vraies raisons de son opposition, bien qu'il les relie à ce prétexte. En vérité, il s'agit de raisons pratiques, portant sur le problème du mal, de la providence et de la religion, portant sur la conception pratique du rôle de la philosophie dans son ensemble.

Toutefois, il est certain que ces divergences ont aussi une forme spéculative. Nous croyons que l'essentiel, à cet égard, concerne la notion de *conatus* chez Spinoza et chez Leibniz. Suivant Leibniz, *conatus* a deux sens : physiquement, il désigne la tendance d'un corps au mouvement ; métaphysiquement, la tendance d'une essence à l'existence. Il ne peut en être ainsi chez Spinoza. Les essences de modes ne sont pas des « possibles » ; elles ne manquent de rien, elles sont tout ce qu'elles sont, même quand les

modes correspondants n'existent pas. Elles n'enveloppent donc aucune tendance à passer à l'existence. Le *conatus* est bien l'essence du mode (ou degré de puissance), *mais une fois que le mode a commencé d'exister*. Un mode vient à exister quand des parties extensives sont déterminées du dehors à entrer sous le rapport qui le caractérise : alors et alors seulement, son essence elle-même est déterminée comme *conatus*. Le *conatus* chez Spinoza n'est donc que l'effort de persévérer dans l'existence, une fois celle-ci donnée. Il désigne la fonction existentielle de l'essence, c'est-à-dire l'affirmation de l'essence dans l'existence du mode. C'est pourquoi, si nous considérons un corps existant, le *conatus* ne peut pas davantage être une tendance au mouvement. Les corps simples sont déterminés du dehors au mouvement ; ils ne pourraient pas l'être s'ils n'étaient également déterminables au repos. Chez Spinoza se retrouve constamment la thèse antique selon laquelle le mouvement ne serait rien si le repos n'était pas quelque chose aussi²⁸. Le *conatus* d'un corps simple ne peut être qu'un effort de conserver l'état auquel il a été déterminé ; le *conatus* d'un corps composé, un effort pour conserver le rapport de mouvement et de repos qui le définit, c'est-à-dire pour maintenir des parties toujours nouvelles sous ce rapport qui définit son existence.

Les caractères dynamiques du *conatus* s'enchaînent avec les caractères mécaniques. Le *conatus* d'un corps composé est aussi bien l'effort de maintenir ce corps apte à être affecté d'un grand nombre de façons²⁹. Or, comme les affections passives remplissent à leur manière notre pouvoir d'être affecté, nous nous efforçons de persévérer dans l'existence, non seulement en tant que nous sommes supposés avoir des idées adéquates et des sentiments actifs, mais en tant que nous avons des idées inadéquates et que nous éprouvons des passions³⁰. Le *conatus* d'un mode existant n'est donc pas séparable des affections que le mode éprouve à chaque instant. Deux conséquences s'ensuivent.

Une affection, quelle qu'elle soit, est dite déterminer le *conatus* ou l'essence. Le *conatus*, en tant que déterminé par une affection ou un sentiment qui nous est actuellement donné, s'appelle « désir » ; comme tel, il s'accompagne nécessairement de conscience³¹. À la liaison des sentiments avec les idées, nous devons joindre une nouvelle liaison, des désirs avec les sentiments. Tant que notre pouvoir d'être affecté reste rempli par des affections passives, le *conatus* est déterminé par des passions ou, comme dit Spinoza, nos désirs eux-mêmes « naissent » de passions. Mais, même dans ce cas, notre puissance d'agir est mise en jeu. En effet, l'on doit distinguer ce qui nous détermine et ce à quoi nous sommes déterminés. Une affection passive étant donnée, elle nous détermine à faire ceci ou cela, à penser à ceci ou à cela, par quoi nous nous efforçons de conserver notre rapport ou de maintenir notre pouvoir. Tantôt nous nous efforçons d'écarter une affection qui ne nous convient pas, tantôt de retenir une affection qui nous convient, et toujours avec un désir d'autant plus grand que l'affection

même est grande³². Mais « ce à quoi » nous sommes ainsi déterminés s'explique par notre nature ou notre essence, et renvoie à notre puissance d'agir³³. Il est vrai que l'affection passive témoigne de notre impuissance et nous sépare de ce que nous pouvons ; mais il est vrai aussi qu'elle *enveloppe* un degré, si bas soit-il, de notre puissance d'agir. Si nous sommes en quelque sorte séparés de ce que nous pouvons, c'est parce que notre puissance d'agir est immobilisée, fixée, déterminée à investir l'affection passive. Mais, en ce sens, le *conatus* est toujours identique à la puissance d'agir elle-même. Les variations du *conatus* en tant qu'il est déterminé par telle ou telle affection sont les variations dynamiques de notre puissance d'agir³⁴.

Quelle est la vraie différence entre Leibniz et Spinoza, d'où découlent aussi toutes les oppositions pratiques ? Chez Spinoza non moins que chez Leibniz l'idée d'une Nature expressive est à la base du nouveau naturalisme. Chez Spinoza non moins que chez Leibniz l'expression dans la Nature signifie que le mécanisme est dépassé de deux façons. Le mécanisme renvoie, d'une part, à un dynamisme du pouvoir d'être affecté, défini par les variations d'une puissance d'agir et de pâtir ; d'autre part, à la position d'essences singulières définies comme des degrés de puissance. Mais les deux philosophes ne procèdent pas du tout de la même manière. Si Leibniz reconnaît aux choses une force inhérente et propre, c'est en faisant des essences individuelles autant de substances. Au contraire, chez Spinoza, c'est en définissant les essences particulières comme des essences de modes, et plus généralement, en faisant des choses mêmes les modes d'une substance unique. Mais cette différence reste imprécise. En vérité, chez Leibniz, le mécanisme renvoie à ce qui le dépasse comme aux exigences d'une finalité qui reste en partie transcendante. Si les essences sont déterminées comme substances, si elles ne sont pas séparables d'une tendance à passer à l'existence, c'est parce qu'elles sont prises dans un ordre de finalité en fonction duquel elles sont choisies par Dieu, ou même sont simplement soumises à ce choix. Et la finalité qui préside ainsi à la constitution du monde se retrouve dans le détail de ce monde : les forces dérivatives témoignent d'une harmonie analogue, en vertu de laquelle le monde est le meilleur jusque dans ses parties elles-mêmes. Et non seulement il y a des principes de finalité qui régissent les substances et les forces dérivatives, mais il y a un accord final entre le mécanisme lui-même et la finalité. Dès lors, la Nature expressive chez Leibniz est une nature dont les différents niveaux se hiérarchisent, s'harmonisent et, surtout, « symbolisent entre eux ». L'expression suivant Leibniz ne sera jamais séparée d'une symbolisation dont le principe est toujours la finalité ou l'accord final.

Chez Spinoza, le mécanisme renvoie à ce qui le dépasse, mais comme aux exigences d'une causalité pure absolument immanente. Seule la causalité nous fait penser l'existence ; elle suffit à nous la faire penser. Du

point de vue de la causalité immanente, les modes ne sont pas des apparences dénuées de force et d'essence. Spinoza compte sur cette causalité bien comprise pour doter les choses d'une force ou puissance propre, qui leur revient précisément en tant qu'elles sont des modes. À la différence de Leibniz, le dynamisme et l'« essentialisme » de Spinoza excluent délibérément toute finalité. La théorie spinoziste du *conatus* n'a pas d'autre fonction : montrer ce qu'est le dynamisme, en lui retirant toute signification finaliste. Si la Nature est expressive, ce n'est pas au sens où ses différents niveaux symboliseraient les uns avec les autres ; signe, symbole, harmonie sont exclus des vraies puissances de la Nature. *La triade complète du mode se présente ainsi* : une essence de mode s'exprime dans un rapport caractéristique ; ce rapport exprime un pouvoir d'être affecté ; ce pouvoir est rempli par des affections variables, comme ce rapport, effectué par des parties qui se renouvellent. Entre ces différents niveaux de l'expression, on ne trouvera nulle correspondance finale, nulle harmonie morale. On ne trouvera que l'enchaînement nécessaire des différents effets d'une cause immanente. Aussi bien chez Spinoza n'y a-t-il pas une métaphysique des essences, une dynamique des forces, une mécanique des phénomènes. Tout est « physique » dans la Nature : physique de la quantité intensive qui correspond aux essences de modes ; physique de la quantité extensive, c'est-à-dire mécanisme par lequel les modes eux-mêmes passent à l'existence ; physique de la force, c'est-à-dire dynamisme d'après lequel l'essence s'affirme dans l'existence, épousant les variations de la puissance d'agir. Les attributs s'expliquent dans les modes existants ; les essences de modes, elles-mêmes contenues dans les attributs, s'expliquent dans des rapports ou des pouvoirs ; ces rapports sont effectués par des parties, ces pouvoirs par des affections qui les expliquent à leur tour. L'expression dans la Nature n'est jamais une symbolisation finale, mais toujours et partout une *explication* causale.

1. Cf. *É*, II, 28, dem. : « Les affections sont les façons dont les parties du corps humain, et conséquemment le corps tout entier est affecté. » De même II, ★ postulat 3.

2. *É*, III, 51, prop. et dem., et 57 sc.

3. *É*, IV, 39, dem.

4. *É*, III, 2, sc. : « Personne en effet n'a jusqu'à présent déterminé *ce que peut* le corps... Car personne, jusqu'à présent, n'a connu la *structure* du corps. »

5. *É*, III, déf. 1-3.

6. *CT*, II, ch. 26, 7-8.

7. *É*, IV, 4, prop., dem. et cor.

8. *É*, V, 6, sc. ; et 39, sc.

9. Cf. *É*, V, 20, sc.

10. L'affect, le sentiment, suppose une idée et en découle : *CT*, Appendice II, 7 ; *É*, II, axiome 3.

11. *É*, III, définition générale des affects : « Je n'entends pas que l'esprit compare la présente constitution du corps avec une passée, mais que l'idée qui constitue la forme de l'affect affirme du corps quelque chose qui enveloppe à la vérité plus ou moins de réalité qu'auparavant. »

12. *Adéquat* et *inadéquat* qualifient d'abord des idées. Mais, en second lieu, ce sont les qualifications d'une cause : nous sommes « cause adéquate » d'un sentiment qui suit d'une idée adéquate que nous avons.

13. *É*, III, 1 et 3.

14. Le pouvoir d'être affecté se définit comme l'aptitude d'un corps, aussi bien à pâtir qu'à agir : cf. *É*, II, 13, sc. (« plus un corps est apte, par rapport aux autres, à agir et à pâtir de plus de façons à la fois... ») ; IV, 38, prop. (« plus le corps est rendu apte à être affecté et à affecter d'autres corps de plusieurs façons... »)

15. *É*, IV, 39, sc. : « Il arrive parfois qu'un homme subit de tels changements que je ne dirais pas aisément qu'il est le même. C'est ce que j'ai entendu raconter de certain poète espagnol... Et si cela semble incroyable, que dirons-nous des enfants ? Un homme d'âge avancé croit leur nature si différente de la sienne qu'il ne pourrait se persuader qu'il a jamais été enfant s'il ne conjecturait de lui-même d'après les autres. »

16. Les notes de Leibniz témoignent d'un intérêt constant pour la théorie de l'action et de la passion chez Spinoza : cf. par exemple un texte postérieur à 1704, éd. Grua, t. II, pp. 667 sq. Leibniz s'exprimera souvent dans des termes analogues à ceux de Spinoza : G. Friedmann l'a bien montré, *Leibniz et Spinoza*, N.R.F., 1946, p. 201.

17. Cf. LEIBNIZ, *De la nature en elle-même...* (1698), § 11. Ce rapport de la force passive et de la force active est analysé par M. GUÉROULT, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Les Belles Lettres 1934, pp. 166-169.

18. *CT*, II, ch. 26, 7 ; et I, ch. 2, 23. Cf. *É*, III, 3, sc. : « Les passions ne se rapportent à l'esprit qu'en tant qu'il a quelque chose qui enveloppe une négation. »

19. *É*, II, 17, sc.

20. C'est pourquoi Spinoza, en *É*, III (définition du désir), emploie les mots : « affection de l'essence », *affectionem humanae essentiae*.

21. *É*, III, 2, sc. : « On ne sait pas ce que peut le corps ou ce que l'on peut déduire de la seule considération de sa nature. »

22. *É*, V, 42, sc.

23. *É*, IV, 4, dem.

24. Cf. F. ALQUIÉ, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Hatier-Boivin, 1956, pp. 54-55. Il est vrai que Descartes, dans ses dernières œuvres, revient à des considérations naturalistes, mais négatives plutôt que positives. (F. ALQUIÉ, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, P.U.F., 1950, pp. 271-272).

25. LEIBNIZ, *De la Nature en elle-même...*, § 2. Et § 16 : faire une philosophie « également distante du formalisme et du matérialisme. »

26. Cf. la critique de Boyle par Leibniz : *De la nature en elle-même...*, § 3. Par Spinoza : *Lettres 6 et 13*, à Oldenburg (« Pour moi je n'ai jamais pensé, et en vérité il me serait impossible de croire que ce savant homme n'ait eu d'autre dessein, dans son *Traité du Nitre*, que de montrer la fragilité de cette doctrine enfantine et ridicule des formes substantielles... » cf. *Lettre 13*, III, p. 45).

27. LEIBNIZ, *De la nature en elle-même...*, § 9.

28. *CT*, II, ch. 19, 8, note 3 : « ... deux modes parce que le repos n'est pas un pur néant. » Si l'on peut parler d'une « tendance » au mouvement, selon Spinoza, c'est seulement au cas où un corps est empêché de suivre le mouvement auquel il est déterminé du dehors, par d'autres corps non moins extérieurs qui contrarient cette détermination. C'est en ce sens déjà que Descartes parlait d'un *conatus* : cf. *Principes*, III, 56 et 57.

29. *É*, IV, 38 et 39 (les deux expressions : « ce qui dispose le corps humain à ce qu'il puisse être affecté de plus de façons », et « ce qui fait que le rapport de mouvement et de repos qu'ont entre elles les parties du corps humain soit conservé. »)

30. *É*, III, 9, prop. et dem.

31. Sur cette détermination de l'essence et du *conatus* par une affection *quelconque*, cf. *É*, III, 56, fin de la dem. ; et III, définition du désir. En III, 9, sc., Spinoza avait simplement défini le désir comme le *conatus* ou l'appétit « avec conscience de soi ». C'était une *définition nominale*. Au contraire, lorsqu'il montre que le *conatus* est nécessairement déterminé par une affection *dont nous avons l'idée* (même inadéquante), il donne une définition réelle, impliquant « la cause de la conscience ».

32. *É*, III, 37, dem.

33. *É*, III, 54, prop.

34. *É*, III, 57, dem. : *potentia seu conatus* ; III, déf. générale des affects, explication : *Agendi potentia sive existendi vis* ; IV, 24, prop. : *Agere, vivere, suum esse conservare, haec tria idem significant*.

CHAPITRE XV

LES TROIS ORDRES ET LE PROBLÈME DU MAL

Un attribut s'exprime de trois façons : il s'exprime dans sa nature absolue (mode infini immédiat), il s'exprime en tant que modifié (mode infini médiat), il s'exprime d'une manière certaine et déterminée (mode infini existant)¹. Spinoza cite lui-même les deux modes infinis de l'étendue : le mouvement et le repos, la figure de l'univers entier². Quelle en est la signification ?

Nous savons que les rapports de mouvement et de repos doivent eux-mêmes être considérés de deux façons : en tant qu'ils expriment éternellement des essences de modes ; en tant qu'ils subsument temporairement des parties extensives. Du premier point de vue, le mouvement et le repos ne comprennent pas tous les rapports sans contenir aussi toutes les essences telles qu'elles sont dans l'attribut. C'est pourquoi Spinoza, dans le *Court Traité*, affirme que le mouvement et le repos comprennent les essences mêmes de choses qui n'existent pas³. Plus nettement encore, il soutient que le mouvement affecte l'étendue avant qu'elle n'ait des parties modales extrinsèques. Pour admettre que le mouvement est bien dans le « tout infini », il suffit de se rappeler qu'il n'y a pas de mouvement seul, mais à la fois du mouvement et du repos⁴. Ce rappel est platonicien : les Néo-platoniciens insistaient souvent sur l'immanence simultanée du mouvement et du repos, sans laquelle le mouvement lui-même serait impensable dans le tout.

Du second point de vue, les divers rapports groupent des ensembles infinis variables de parties extensives. Ils déterminent alors les conditions sous lesquelles les modes passent à l'existence. Chaque rapport effectué constitue la forme d'un individu existant. Or il n'y a pas de rapport qui ne se compose dans un autre pour former, sous un troisième rapport, un individu de degré supérieur. À l'infini : si bien que l'univers tout entier est un seul individu existant, défini par la proportion totale du mouvement et du repos, comprenant tous les rapports qui se composent à l'infini, subsumant l'ensemble de tous les ensembles sous tous les rapports. Cet individu, d'après sa forme, est le « *facies totius universi*, qui demeure toujours le même bien qu'il change en une infinité de manières⁵ ».

Tous les rapports se composent à l'infini pour former ce *facies*. Mais ils se composent suivant des lois qui leur sont propres, lois contenues dans le mode infini médiat. C'est dire que les rapports ne se composent pas n'importe comment, n'importe quel rapport ne se compose pas avec n'importe quel autre. En ce sens les lois de composition nous ont paru précédemment être aussi des lois de décomposition ; et quand Spinoza dit que le *facies* demeure le même en changeant d'une infinité de manières, il ne fait pas seulement allusion aux compositions de rapports, mais à leurs destructions ou décompositions. Toutefois ces décompositions (pas plus que les compositions) n'affectent la vérité éternelle des rapports ; un rapport est composé, quand il commence à subsumer des parties ; il se décompose quand il cesse d'être ainsi effectué. Décomposer, détruire signifient donc seulement : deux rapports ne se composant pas directement, les parties subsumées par l'un déterminent (conformément à une loi) les parties de l'autre à entrer sous un nouveau rapport qui, lui, se compose avec le premier.

Nous voyons que, d'une certaine manière, tout est composition dans l'ordre des rapports. Tout est composition dans la Nature. Quand le poison décompose le sang, c'est seulement d'après la loi qui détermine les parties du sang à entrer sous un nouveau rapport qui se compose avec celui du poison. La décomposition n'est que l'envers d'une composition. Mais la question se pose toujours : Pourquoi cet envers ? Pourquoi les lois de composition s'exercent-elles aussi comme des lois de destruction ? La réponse doit être : c'est parce que les corps existants ne se rencontrent pas *dans l'ordre* où leurs rapports se composent. Dans toute rencontre, il y a composition de rapports, mais les rapports qui se composent ne sont pas nécessairement ceux des corps qui se rencontrent. Les rapports se composent *suivant des lois* ; mais les corps existants, étant eux-mêmes composés de parties extensives, se rencontrent *de proche en proche*. Les parties d'un des corps peuvent donc être déterminées à prendre un nouveau rapport exigé par la loi en perdant celui sous lequel elles appartenaient à ce corps.

Si nous considérons l'ordre des rapports en lui-même, nous voyons que c'est un pur ordre de composition. S'il détermine aussi des destructions, c'est parce que les corps se rencontrent suivant un ordre qui n'est pas celui des rapports. D'où la complexité de la notion spinoziste « ordre de la Nature ». Dans un mode existant, nous devons distinguer trois choses : l'essence comme degré de puissance ; les rapports dans lequel elle s'exprime ; les parties extensives subsumées sous ce rapport. À chacun de ces niveaux correspond un ordre de la Nature.

En premier lieu, il y a un ordre des essences, déterminé par les degrés de puissance. Cet ordre est un ordre de convenance totale : chaque essence convient avec toutes les autres, toutes les essences étant comprises dans la production de chacune. Elles sont éternelles, et l'une ne pourrait pas périr

sans que les autres ne périssent aussi. L'ordre des rapports est fort différent : c'est un ordre de composition suivant des lois. Il détermine les conditions éternelles sous lesquelles les modes passent à l'existence, et continuent d'exister tant qu'ils conservent la composition de leur rapport. Tous les rapports se composent à l'infini, mais non pas tout rapport avec tout autre. Nous devons considérer, en troisième lieu, un ordre des rencontres. C'est un ordre de convenances et de disconvenances partielles, locales et temporaires. Les corps existants se rencontrent par leurs parties extensives, de proche en proche. Il se peut que les corps qui se rencontrent aient précisément des rapports qui se composent d'après la loi (convenance) ; mais il se peut que, les deux rapports ne se composant pas, l'un des deux corps soit déterminé à détruire le rapport de l'autre (disconvenance). Cet ordre des rencontres détermine donc effectivement le moment où un mode passe à l'existence (quand les conditions fixées par la loi sont remplies), la durée pendant laquelle il existe, le moment où il meurt ou est détruit. Spinoza le définit à la fois comme « l'ordre commun de la Nature », comme l'ordre des « déterminations extrinsèques » et des « rencontres fortuites », comme l'ordre des passions⁷.

En effet, c'est l'ordre commun, puisque tous les modes existants y sont soumis. C'est l'ordre des passions et des déterminations extrinsèques, puisqu'il détermine à chaque instant les affections que nous éprouvons, produites par les corps extérieurs que nous rencontrons. Enfin, il est dit « fortuit » (*fortuitus occursus*) sans que Spinoza réintroduise ici la moindre contingence. L'ordre des rencontres, pour son compte, est parfaitement déterminé : sa nécessité est celle des parties extensives et de leur détermination externe à l'infini. Mais il est fortuit par rapport à l'ordre des rapports ; pas plus que les essences ne déterminent les lois d'après lesquelles leurs rapports se composent, les lois de composition ne déterminent elles-mêmes les corps qui se rencontrent et la manière dont ils se rencontrent. L'existence de ce troisième ordre pose toutes sortes de problèmes chez Spinoza. Car, pris dans son ensemble, il coïncide avec l'ordre des rapports. Si l'on considère l'ensemble infini des rencontres dans la durée infinie de l'univers, chaque rencontre entraîne une composition de rapports, et tous les rapports se composent avec toutes les rencontres. Mais les deux ordres ne coïncident nullement dans le détail : si nous considérons un corps ayant tel rapport précis, il rencontre nécessairement des corps dont le rapport ne se compose pas avec le sien, et finira toujours par en rencontrer un dont le rapport détruira le sien. Ainsi il n'y a pas de mort qui ne soit *brutale, violente et fortuite* ; mais précisément parce qu'elle est entièrement *nécessaire* dans cet ordre des rencontres.

Deux cas de « rencontres » doivent être distingués. D'après le premier cas, je rencontre un corps dont le rapport se compose avec le mien. (Cela

même peut s'entendre de plusieurs façons : tantôt le corps rencontré a un rapport qui se compose naturellement avec un de mes rapports composants, et par là même contribue à maintenir mon rapport global ; tantôt les rapports de deux corps conviennent si bien dans leur ensemble qu'ils forment un troisième rapport sous lequel les deux corps se conservent et prospèrent.) Quoi qu'il en soit, le corps dont le rapport se conserve avec le mien est dit « convenir avec ma nature » : il m'est « bon », c'est-à-dire « utile⁸ ». Il produit en moi une affection qui, elle-même, est bonne ou convient avec ma nature. Cette affection est passive parce qu'elle s'explique par le corps extérieur ; l'idée de cette affection est une passion, un sentiment passif. Mais c'est un sentiment de joie, puisqu'il est produit par l'idée d'un objet qui nous est bon ou qui convient avec notre nature⁹. Or, quand Spinoza se propose de définir « formellement » cette joie-passion, il dit : elle augmente ou aide notre puissance d'agir, elle est notre puissance d'agir elle-même en tant qu'augmentée ou aidée par une cause extérieure¹⁰. (Et nous ne connaissons le bon qu'en tant que nous percevons qu'une chose nous affecte de joie¹¹.)

Que veut dire Spinoza ? Il n'oublie certes pas que nos passions, quelles qu'elles soient, sont toujours la marque de notre impuissance : elles ne s'expliquent pas par notre essence ou puissance, mais par la puissance d'une chose extérieure ; par là elles enveloppent notre impuissance¹². Toute passion nous sépare de notre puissance d'agir ; tant que notre pouvoir d'être affecté est rempli par des passions, nous sommes séparés de ce que nous pouvons. C'est pourquoi Spinoza dit : la joie-passion n'est une passion qu'en tant que « la puissance d'agir de l'homme n'est pas augmentée jusqu'au point qu'il se conçoive lui-même et ses actions de façon adéquate¹³. C'est-à-dire : notre puissance d'agir n'est pas encore augmentée à un point tel que nous soyons actifs. Nous sommes encore impuissants, encore séparés de notre puissance d'agir.

Mais notre impuissance est seulement la limitation de notre essence et de notre puissance d'agir elle-même. Enveloppant notre impuissance, nos sentiments passifs enveloppent un degré, si bas soit-il, de notre puissance d'agir. En effet un sentiment, quel qu'il soit, détermine notre essence ou *conatus*. Il nous détermine donc à désirer, *c'est-à-dire à imaginer et à faire quelque chose qui découle de notre nature*. Quand le sentiment qui nous affecte convient lui-même avec notre nature, notre puissance d'agir se trouve donc nécessairement augmentée ou aidée. Car cette joie *s'ajoute* elle-même au désir qui s'ensuit, si bien que la puissance de la chose extérieure favorise et augmente notre propre puissance¹⁴. Le *conatus*, étant notre effort de persévérer dans l'existence, est toujours recherche de ce qui nous est utile ou bon ; il comprend toujours un degré de notre puissance d'agir auquel il s'identifie : cette puissance augmente donc, quand le *conatus* est déterminé par une affection qui nous est utile ou bonne. Nous ne cessons pas d'être passifs, nous ne cessons pas d'être séparés de notre puissance d'agir, mais

nous tendons à en être moins séparés, nous nous rapprochons de cette puissance. Notre joie passive est et reste une passion : elle ne « s'explique » pas par notre puissance d'agir, mais elle « enveloppe » un plus haut degré de cette puissance.

En tant que le sentiment de joie augmente la puissance d'agir, il nous détermine à désirer, à imaginer, à faire tout ce qui est notre pouvoir pour conserver cette joie même et l'objet qui nous la procure¹⁵. C'est en ce sens que l'amour s'enchaîne avec la joie, d'autres passions avec l'amour, si bien que notre pouvoir d'être affecté est entièrement rempli. Si nous supposons ainsi une ligne d'affections joyeuses, découlant les unes des autres à partir d'un premier sentiment de joie, nous voyons que notre pouvoir d'être affecté se trouve rempli de telle manière que notre puissance d'agir augmente toujours¹⁶. Mais jamais elle n'augmente suffisamment pour que nous la possédions réellement, pour que nous soyons actifs, c'est-à-dire cause adéquate des affections qui remplissent notre pouvoir d'être affecté.

Passons maintenant au second cas de rencontre. Je rencontre un corps dont le rapport ne se compose pas avec le mien. Ce corps ne convient pas avec ma nature, il est contraire à ma nature, mauvais ou nuisible. Il produit en moi une affection passive qui, elle-même, est mauvaise ou contraire à ma nature¹⁷. L'idée de cette affection est un sentiment de tristesse, cette tristesse-passion se définit par la diminution de ma puissance d'agir. Et nous ne connaissons le mauvais qu'en tant que nous percevons une chose qui nous affecte de tristesse. Toutefois, on objectera qu'il est nécessaire de distinguer plusieurs cas. Il semble que, dans une telle rencontre, tout dépende de l'essence ou de la puissance respective des corps qui se rencontrent. Si mon corps possède essentiellement un plus grand degré de puissance, c'est lui qui détruira l'autre ou décomposera le rapport de l'autre. Au contraire, s'il possède un plus petit degré. Les deux cas ne semblent pas pouvoir se ramener au même schéma.

En vérité, l'objection reste abstraite. Car, dans l'existence, nous ne pouvons pas tenir compte des degrés de puissance absolument considérés. Quand nous considérons les essences ou les degrés de puissance en eux-mêmes, nous savons qu'aucun ne peut en détruire un autre, et que tous conviennent. Au contraire, quand nous considérons les luttes et les incompatibilités entre modes existants, nous devons faire intervenir toutes sortes de facteurs concrets, qui nous empêchent de dire que le mode dont l'essence ou le degré de puissance est le plus fort gagnera certainement. En effet, les corps existants qui se rencontrent ne sont pas seulement définis par le rapport global qui leur est propre : se rencontrant parties par parties, de proche en proche, ils se rencontrent nécessairement sous certains de leurs rapports partiels ou composants. Il se peut qu'un corps moins fort que le mien soit plus fort qu'un de mes composants : il suffira à me détruire, pour peu que ce composant me soit vital.

C'est en ce sens que Spinoza rappelle que la lutte des modes, *d'après leur*

degré de puissance, ne doit pas s'entendre de ces degrés pris en eux-mêmes : il n'y a pas de lutte entre essences comme telles¹⁸. Mais inversement, quand Spinoza montre qu'il y a toujours dans l'existence des corps plus puissants que le mien qui peuvent me détruire, il ne faut pas croire nécessairement que ces corps aient une essence dont le degré de puissance est plus grand, ou qu'ils aient une plus grande perfection. Un corps peut être détruit par un corps d'essence moins parfaite si les conditions de la rencontre (c'est-à-dire le rapport partiel sous lequel elle se fait) sont favorables à cette destruction. Pour savoir à l'avance l'issue d'une lutte, il faudrait savoir exactement sous quel rapport les deux corps se rencontrent, sous quel rapport s'affrontent les rapports incomposables. Il faudrait un savoir infini de la Nature, que nous n'avons pas. En tout cas, dans toute rencontre avec un corps qui ne convient pas avec ma nature intervient toujours un sentiment de tristesse, au moins partiel, qui vient de ce que le corps me lèse toujours dans un de mes rapports partiels. Bien plus, ce sentiment de tristesse est la seule manière dont nous savons que l'autre corps ne convient pas avec notre nature¹⁹. Que nous devons triompher ou non, cela ne change rien : nous ne le savons pas à l'avance. Nous triomphons, si nous arrivons à écarter ce sentiment de tristesse, donc à détruire le corps qui nous affecte. Nous sommes vaincus si la tristesse nous gagne de plus en plus, sous tous nos rapports composants, marquant alors la destruction de notre rapport global.

Or, comment, à partir d'un premier sentiment de tristesse, notre pouvoir d'être affecté se trouve-t-il rempli ? Non moins que la joie, la tristesse détermine le *conatus* ou l'essence. C'est-à-dire : de la tristesse naît un désir, qui est la haine. Ce désir s'enchaîne avec d'autres désirs, d'autres passions : antipathie, dérision, mésestime, envie, colère, etc. Mais là encore, en tant qu'elle détermine notre essence ou *conatus*, la tristesse enveloppe quelque chose de notre puissance d'agir. Déterminé par la tristesse, le *conatus* ne cesse pas d'être recherche de ce qui nous est utile ou bon : nous nous efforçons de triompher, c'est-à-dire de faire en sorte que les parties du corps qui nous affecte de tristesse prennent un nouveau rapport qui se concilie avec le nôtre. Nous sommes donc déterminés à tout faire pour écarter la tristesse et détruire l'objet qui en est cause²⁰. Et pourtant, dans ce cas, notre puissance d'agir est dite « diminuer ». C'est que le sentiment de tristesse ne s'ajoute pas au désir qui s'ensuit : ce désir est au contraire empêché par ce sentiment, si bien que la puissance de la chose extérieure *se soustrait* de la nôtre²¹. Les affections à base de tristesse s'enchaînent donc les unes les autres et remplissent notre pouvoir d'être affecté. Mais elles le font de telle manière que notre puissance d'agir diminue de plus en plus et tend vers son plus bas degré.

Nous avons fait jusqu'à maintenant comme si deux lignes d'affections, joyeuses et tristes, correspondaient aux deux cas de rencontres, bonnes rencontres et mauvaises rencontres. Mais cette vue reste encore abstraite. Si

l'on tient compte des facteurs concrets de l'existence, on voit bien que les deux lignes interfèrent constamment : les relations extrinsèques sont telles qu'un objet peut toujours être cause de tristesse ou de joie par accident²². Non seulement en vertu de ces relations, mais en vertu de la complexité des rapports qui nous composent intrinsèquement, nous pouvons à la fois aimer et haïr un même objet²³. Bien plus : une ligne de joie peut toujours être interrompue par la destruction, ou même par la simple tristesse de l'objet aimé. Inversement la ligne de tristesse sera interrompue par la tristesse ou la destruction de la chose haïe : « Celui qui imagine que ce qu'il a en haine est détruit se réjouira », « Celui qui imagine ce qu'il a en haine comme affecté de tristesse se réjouira²⁴. » Nous sommes toujours déterminés à chercher la destruction de l'objet qui nous rend tristes ; mais détruire, c'est donner aux parties de l'objet un nouveau rapport qui convient avec le nôtre ; nous éprouvons donc une joie qui augmente notre puissance d'agir. C'est ainsi que, les deux lignes interférant constamment, notre puissance d'agir ne cesse pas de varier.

Nous devons encore tenir compte d'autres facteurs concrets. Car le premier cas de rencontres, les bonnes rencontres avec des corps dont le rapport se compose directement avec le nôtre, reste tout à fait hypothétique. La question est la suivante : Une fois que nous existons, *avons-nous des chances de faire naturellement de bonnes rencontres et d'éprouver les affections joyeuses qui s'ensuivent ?* En vérité, ces chances sont peu nombreuses. Quand nous parlons de l'existence, nous ne devons pas considérer absolument les essences ou degrés de puissance ; nous ne devons pas davantage considérer abstraitement les rapports dans lesquels elles s'expriment. Car un mode existant existe toujours comme déjà affecté par des objets, sous des rapports partiels et particuliers ; il existe comme déjà déterminé à ceci ou à cela. S'est fait un aménagement des rapports partiels, entre les choses extérieures et lui-même, tel que son rapport caractéristique est à peine saisissable ou singulièrement déformé. C'est ainsi que, en principe, l'homme devrait parfaitement convenir avec l'homme. Mais, en réalité, les hommes conviennent fort peu en nature les uns avec les autres ; et cela parce qu'ils sont tellement déterminés par leurs passions, par des objets qui les affectent de diverses façons, qu'ils ne se rencontrent pas naturellement sous les rapports qui se composent en droit²⁵. « Comme ils sont soumis à des sentiments qui surpassent de beaucoup la puissance ou la vertu humaine, ils sont donc diversement entraînés et sont contraires les uns aux autres²⁶. » Ces entraînements vont si loin qu'un homme peut, en quelque sorte, être contraire à lui-même : ses rapports partiels peuvent faire l'objet de tels aménagements, se transformer si bien sous l'action de causes extérieures insensibles qu'il « revêt lui-même une autre nature contraire à la première », autre nature qui le détermine à supprimer la première²⁷.

Nous avons donc fort peu de chances de faire naturellement de bonnes rencontres. Il semble que nous soyons déterminés à beaucoup lutter,

beaucoup haïr, et à n'éprouver que des joies partielles ou indirectes qui ne rompent pas suffisamment l'enchaînement de nos tristesses et de nos haines. Les joies partielles sont des « chatouillements », qui n'augmentent en un point notre puissance d'agir qu'en la diminuant partout ailleurs²⁸. Les joies indirectes sont celles que nous éprouvons à voir l'objet haï triste ou détruit ; mais ces joies restent empoisonnées par la tristesse. La haine en effet est une tristesse, elle enveloppe elle-même la tristesse dont elle procède ; les joies de la haine recouvrent cette tristesse, elles l'empêchent, mais jamais ne la suppriment²⁹. Voilà donc que nous semblons plus éloignés que jamais d'acquérir la possession de notre puissance d'agir : notre pouvoir d'être affecté est rempli non seulement par des affections passives, mais surtout par les passions tristes, qui enveloppent de la puissance d'agir un degré de plus en plus bas. On ne s'en étonnera pas, la Nature n'étant pas faite pour notre utilité, mais en fonction d'un « ordre commun » auquel l'homme est soumis comme partie de la Nature.

Et pourtant nous avons fait un progrès, même si ce progrès reste abstrait. Nous étions partis d'un premier principe du Spinozisme : l'opposition des passions et des actions, des affections passives et des affections actives. Ce principe se présentait lui-même sous deux aspects. Sous un premier aspect, il s'agissait presque d'une opposition réelle : affections passives et affections actives, donc puissance de pâtir et puissance d'agir, variaient en raison inverse pour un même pouvoir d'être affecté. Mais, plus profondément, l'opposition réelle était une simple négation : les affections passives témoignaient seulement de la limitation de notre essence, elles enveloppaient notre impuissance, elles ne se rapportaient à l'esprit qu'en tant qu'il enveloppait lui-même une négation. Sous cet aspect, les affections actives étaient les seules capables de remplir effectivement ou positivement notre pouvoir d'être affecté ; la puissance d'agir était donc identique à ce pouvoir lui-même : quant aux affections passives, elles nous séparaient de ce que nous pouvions.

Les affections passives s'opposent aux affections actives parce qu'elles ne s'expliquent pas par notre puissance d'agir. Mais, enveloppant la limitation de notre essence, elles enveloppent en quelque sorte les plus bas degrés de cette puissance. À leur manière, elles sont notre puissance d'agir, mais à l'état enveloppé, non exprimé, non expliqué. À leur manière, elles remplissent notre pouvoir d'être affecté, mais en le réduisant au minimum : plus nous sommes passifs, moins nous sommes aptes à être affectés d'un grand nombre de façons. Si les affections passives nous séparent de ce que nous pouvons, *c'est parce que notre puissance d'agir se trouve réduite à en investir la trace*, soit pour les conserver quand elles sont joyeuses, soit pour les écarter quand elles sont tristes. Or, en tant qu'elles enveloppent une puissance d'agir réduite, tantôt elles augmentent cette puissance, tantôt elles la diminuent. L'augmentation peut se poursuivre indéfiniment, nous ne serons jamais en possession formelle de notre puissance d'agir tant que nous

n'aurons pas des affections actives. Mais l'opposition des actions et des passions ne doit pas nous cacher cette autre opposition qui constitue le second principe du Spinozisme : celle des affections passives joyeuses, et des affections passives tristes, les unes augmentent notre puissance, les autres la diminuent. Nous nous rapprochons de notre puissance d'agir pour autant que nous sommes affectés de joie. La question éthique, chez Spinoza, se trouve donc dédoublée : *Comment arriverons-nous à produire des affections actives ?* Mais d'abord : *Comment arriverons-nous à éprouver un maximum de passions joyeuses ?*

Qu'est-ce que le mal ? Il n'y a pas d'autres maux que la diminution de notre puissance d'agir et la décomposition d'un rapport. Encore la diminution de notre puissance d'agir n'est-elle un mal que parce qu'elle menace et réduit le rapport qui nous compose. On retiendra donc du mal la définition suivante : c'est la destruction, la décomposition du rapport qui caractérise un mode. Dès lors, le mal ne peut se dire que du point de vue particulier d'un mode existant : il n'y a pas de Bien ni de Mal dans la Nature en général, mais *il y a du bon et du mauvais*, de l'utile et du nuisible pour chaque mode existant. Le mal est le mauvais du point de vue de tel ou tel mode. Étant nous-mêmes hommes, nous jugeons le mal de notre point de vue ; et Spinoza rappelle souvent qu'il parle du bon et du mauvais en considérant la seule utilité de l'homme. Par exemple, nous ne songeons guère à parler d'un mal lorsque, pour nous nourrir, nous détruisons le rapport sous lequel existe un animal. Mais en deux cas, nous parlons de « mal » : lorsque notre corps est détruit, notre rapport décomposé, sous l'action d'autre chose ; ou bien lorsque nous-mêmes détruisons un être semblable à nous, c'est-à-dire un être dont la ressemblance suffit à nous faire penser qu'il convenait en principe avec nous, et que son rapport en principe était composable avec le nôtre³⁰.

Le mal étant ainsi défini de notre point de vue, nous voyons qu'il en est de même de tous les autres points de vue : *le mal est toujours une mauvaise rencontre*, le mal est toujours une décomposition de rapport. Le type de ces décompositions, c'est l'action d'un poison sur notre corps. Selon Spinoza, le mal subi par un homme est toujours du *type indigestion, intoxication, empoisonnement*. Et le mal fait par quelque chose sur l'homme, ou par un homme sur un autre homme, agit toujours comme un poison, comme un élément toxique ou indigeste. Spinoza insiste sur ce point, quand il interprète un exemple célèbre : Adam a mangé le fruit défendu. Il ne faut pas croire, dit Spinoza, que Dieu ait défendu quelque chose à Adam. Simplement, il lui a révélé que ce fruit était capable de détruire son corps et d'en décomposer le rapport : « C'est ainsi que nous savons par lumière naturelle qu'un poison donne la mort³¹. » La théorie du mal chez Spinoza resterait obscure si les questions d'un de ses correspondants, Blyenbergh, ne

l'avait amené à préciser ses thèmes. Non pas que Blyenbergh ne fasse des contresens ; et ces contresens impatientent Spinoza qui renonce à les dissiper. Mais, sur un point essentiel, Blyenbergh comprend fort bien la pensée de Spinoza : « Vous vous abstenez de ce que j'appelle les vices... comme on laisse de côté un aliment dont notre nature a horreur³². » Le *mal-mauvaise rencontre*, le *mal-empoisonnement*, constituent le fond de la théorie spinoziste.

Alors, si l'on demande : En quoi le mal consiste-t-il dans l'ordre des rapports ?, on doit répondre que le mal n'est rien. Car, dans l'ordre des rapports, il n'y a rien d'autre que des compositions. On ne dira pas qu'une composition de rapports quelconques soit un mal : toute composition de rapports est bonne, du point de vue des rapports qui se composent, c'est-à-dire du seul point de vue positif. Quand un poison décompose mon corps, c'est parce qu'une loi naturelle détermine les parties de mon corps, au contact du poison, à prendre un nouveau rapport qui se compose avec celui du corps toxique. Rien n'est un mal, ici, du point de vue de la Nature. Dans la mesure où le poison est déterminé par une loi à avoir un effet, cet effet n'est pas un mal, puisqu'il consiste en un rapport qui se compose lui-même avec le rapport du poison. De même quand je détruis un corps, fût-il semblable au mien, c'est parce que, *sous le rapport et dans les circonstances où je le rencontre*, il ne convient pas avec ma nature : je suis donc déterminé à faire tout ce qui est en mon pouvoir pour imposer aux parties de ce corps un nouveau rapport sous lequel elles me conviendront. Le méchant, comme le vertueux, cherche donc ce qui lui est utile ou bon (s'il y a une différence entre les deux, la différence n'est pas là). D'où un premier contresens de Blyenbergh qui consiste à croire que, d'après Spinoza, le méchant est déterminé au mal. Il est vrai que nous sommes toujours déterminés ; notre *conatus* lui-même est déterminé par les affections que nous éprouvons. Mais nous ne sommes jamais déterminés au mal ; nous sommes déterminés à chercher ce qui nous est bon d'après les rencontres que nous faisons, et d'après les circonstances de ces rencontres. Dans la mesure où nous sommes déterminés à avoir un effet, cet effet se compose nécessairement avec sa cause, et ne contient rien qu'on puisse appeler « mal »³³. Bref, le mal n'est rien parce qu'il n'exprime aucune composition de rapports, aucune loi de composition. Dans toute rencontre, que je détruise ou que je sois détruit, se fait une composition de rapports qui, en tant que telle, est bonne. Donc, si l'on considère l'ordre total des rencontres, on dira qu'il coïncide avec l'ordre total des rapports. Et l'on dira que le mal n'est rien dans l'ordre des rapports eux-mêmes.

Nous demandons en second lieu : En quoi le mal consiste-t-il dans l'ordre des essences ? Là encore, il n'est rien. Soit notre mort ou destruction : notre rapport est décomposé, c'est-à-dire cesse de subsumer des parties extensives. Mais les parties extensives ne constituent rien de notre essence ; notre essence même, ayant en elle-même sa pleine réalité,

n'a jamais présenté la moindre tendance à passer à l'existence. Sans doute, une fois que nous existons, notre essence est-elle un *conatus*, un effort de persévérer dans l'existence. Mais le *conatus* est seulement l'état que l'essence *est déterminée* à prendre dans l'existence, en tant que cette essence ne détermine pas l'existence elle-même ni la durée de l'existence. Donc, étant effort de persévérer dans l'existence indéfiniment, le *conatus* n'enveloppe aucun temps défini : l'essence ne sera ni plus ni moins parfaite suivant que le mode aura réussi à persévérer plus ou moins de temps dans l'existence³⁴. Ne manquant de rien quand le mode n'existe pas encore, l'essence n'est privée de rien quand il cesse d'exister.

Soit au contraire le mal que nous faisons, quand nous détruisons un corps semblable au nôtre. Si l'on considère l'action de frapper (par exemple lever le bras, serrer le poing, mouvoir le bras de haut en bas), on voit qu'elle exprime quelque chose d'une essence pour autant que le corps humain peut la faire en conservant le rapport qui le caractérise. Mais en ce sens, cette action « est une vertu qui se conçoit par la structure du corps humain³⁵. » Maintenant, que cette action soit agressive, qu'elle menace ou détruise le rapport qui définit un autre corps, cela manifeste bien une rencontre entre deux corps dont les rapports sont incompatibles sous cet aspect, mais n'exprime rien d'une essence. On dira que l'intention elle-même était méchante. Mais *la méchanceté de l'intention consiste en ceci seulement que j'ai joint l'image de cette action à l'image d'un corps dont le rapport est détruit par cette action*³⁶. Il n'y a « mal » que dans la mesure où cette action prend pour objet quelque chose ou quelqu'un dont le rapport ne se combine pas avec celui dont elle dépend. Il s'agit toujours d'un cas analogue à celui d'un poison.

La différence entre deux matricides célèbres, Néron tuant Agrippine et Oreste tuant Clytemnestre, est susceptible de nous éclairer. On estime qu'Oreste n'est pas coupable parce que Clytemnestre, ayant commencé par tuer Agamemnon, s'est mise elle-même dans un rapport qui ne pouvait plus se composer avec celui d'Oreste. On estime Néron coupable parce qu'il lui fallut de la méchanceté pour appréhender Agrippine sous un rapport absolument incomposable avec le sien, et pour lier l'image d'Agrippine à l'image d'une action qui la détruirait. Mais en tout cela, rien n'exprime une essence³⁷. Seule apparaît la rencontre de deux corps sous des rapports incomposables, seule apparaît la liaison de l'image d'un acte avec l'image d'un corps dont le rapport ne se compose pas avec celui de l'acte. Le même geste est une vertu s'il prend pour objet quelque chose dont le rapport se compose avec le sien (c'est ainsi qu'il y a des bénédictions qui ont l'air de frapper). D'où le second contre sens de Blyenbergh. Celui-ci croit que, selon Spinoza, le mal devient un bien, le crime une vertu, pour autant qu'il exprime une essence, serait-ce celle de Néron. Et Spinoza ne le détrompe qu'à moitié. Non seulement parce que Spinoza s'impatiente des exigences maladroites ou même insolentes de Blyenbergh, mais surtout parce qu'une thèse « amoraliste » comme celle de Spinoza ne peut se faire

comprendre qu'à l'aide d'un certain nombre de provocations³⁸. En vérité, le crime n'exprime rien d'une essence, il n'exprime aucune essence, pas même celle de Néron.

Le Mal apparaît donc seulement dans le troisième ordre, l'ordre des rencontres. Il signifie seulement que les rapports qui se composent ne sont pas toujours ceux des corps qui se rencontrent. Et encore, nous avons vu que le mal n'était rien dans l'ordre total des rencontres. De même, il n'est rien dans le cas extrême où le rapport est décomposé, puisque cette destruction n'affecte ni la réalité de l'essence en elle-même, ni la vérité éternelle du rapport. Reste donc un seul cas où le mal semble être quelque chose. Durant son existence, d'après les rencontres qu'il fait, tel mode existant passe par des variations qui sont celles de sa puissance d'agir ; or, quand la puissance d'agir diminue, le mode existant *passé à une moindre perfection*³⁹. Le mal n'est-il pas dans cet « acte de passer à une perfection moindre » ? Comme dit Blyenbergh, il faut bien que le mal existe, quand on est privé d'une condition meilleure⁴⁰. La réponse célèbre de Spinoza est : Il n'y a aucune privation dans le passage à une moindre perfection, la privation est une simple négation. Le mal n'est rien même dans ce dernier ordre. Un homme devient aveugle ; un homme, tout à l'heure animé par le désir du bien, est saisi par un appétit sensuel. Nous n'avons aucune raison de dire qu'il soit privé d'un état meilleur, puisque cet état n'appartient pas plus à sa nature, à l'instant considéré, qu'à celle de la pierre ou du diable⁴¹.

On pressent les difficultés de cette réponse. Blyenbergh reproche vivement à Spinoza d'avoir confondu deux types de comparaison très distincts : la comparaison entre choses qui n'ont pas la même nature et la comparaison entre différents états d'une seule et même chose. Il est vrai qu'il n'appartient pas à la nature de la pierre de voir ; mais la vision appartenait à la nature de l'homme. D'où, l'objection principale est celle-ci : Spinoza prête à l'essence d'un être une instantanéité qu'elle ne saurait avoir ; « suivant votre opinion n'appartient à l'essence d'une chose que ce que, *au moment considéré*, on perçoit qui est en elle⁴². » Dès lors toute progression, toute régression dans le temps deviennent inintelligibles.

Blyenbergh fait comme si Spinoza disait qu'un être est toujours aussi parfait qu'il peut l'être, *en fonction de l'essence qu'il possède à tel moment*. Mais précisément, c'est là son troisième contresens. Spinoza dit tout autre chose : Un être est toujours aussi parfait qu'il peut l'être, *en fonction des affections qui, à tel moment, appartiennent à son essence*. Il est clair que Blyenbergh confond « appartenir à l'essence » et « constituer l'essence ». À chaque moment les affections que j'éprouve appartiennent à mon essence, en tant qu'elles remplissent mon pouvoir d'être affecté. Tant qu'un mode existe, son essence elle-même est aussi parfaite qu'elle peut l'être en fonction des affections qui remplissent à tel moment le pouvoir d'être affecté. Si telles affections remplissent à tel moment mon pouvoir, celui-ci ne peut pas au même moment se trouver rempli par d'autres affections : il y

a incompatibilité, exclusion, négation, non pas privation. Reprenons l'exemple de l'aveugle. Ou bien l'on imagine un aveugle qui aurait encore des sensations lumineuses ; mais il est aveugle en ceci qu'il ne peut plus agir d'après ces sensations ; ses affections lumineuses subsistantes sont entièrement passives. Dans ce cas, seule aura varié la proportion des affections actives et des affections passives pour un même pouvoir d'être affecté. Ou bien l'on imagine un aveugle ayant perdu toute affection lumineuse ; dans ce cas, son pouvoir d'être affecté se trouve effectivement réduit. Mais la conclusion est la même : un mode existant est aussi parfait qu'il peut l'être en fonction des affections qui remplissent son pouvoir d'être affecté et qui le font varier dans des limites compatibles avec l'existence. Bref, chez Spinoza, nulle contradiction n'apparaît entre l'inspiration « nécessitariste » selon laquelle le pouvoir d'être affecté se trouve à chaque instant nécessairement rempli ; et l'inspiration « éthique » selon laquelle à chaque instant il est rempli de telle manière que la puissance d'agir augmente ou diminue, et qu'il varie lui-même avec ces variations. Comme dit Spinoza, il n'y a aucune privation, mais il n'y en a pas moins des passages à des perfections plus ou moins grandes⁴³.

En aucun sens le Mal n'est quelque chose. Être, c'est *s'exprimer, ou exprimer, ou être exprimé*. Le mal n'est rien, n'étant expressif en rien. Et surtout il n'exprime rien. Il n'exprime aucune loi de composition, aucune composition de rapports ; il n'exprime aucune essence ; il n'exprime aucune privation d'un état meilleur dans l'existence. Pour évaluer l'originalité de cette thèse, il faut l'opposer à d'autres manières de *nier* le mal. On peut appeler « moralisme rationaliste » (optimisme) une tradition qui trouve ses sources chez Platon, et son plein développement dans la philosophie de Leibniz ; le Mal n'est rien, parce que seul le Bien est, ou, mieux encore, parce que le Bien, supérieur à l'existence, détermine tout ce qui est. Le Bien, ou le Meilleur *font être*. La thèse spinoziste n'a rien à voir avec cette tradition : elle forme un « amoralisme » rationaliste. Car, selon Spinoza, le Bien n'a pas plus de sens que le Mal : il n'y a ni Bien ni Mal dans la Nature. Spinoza le rappelle constamment ; « si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept du bien et du mal aussi longtemps qu'ils seraient libres »⁴⁴. La question de l'athéisme de Spinoza manque singulièrement d'intérêt tant qu'elle dépend de l'arbitraire des définitions théisme-athéisme. Aussi cette question ne peut-elle être posée qu'en fonction de ce que la plupart des gens appellent Dieu du point de vue de la religion : c'est-à-dire un Dieu inséparable d'une *ratio boni*, procédant par la loi morale, agissant comme un juge⁴⁵. En ce sens, Spinoza, de toute évidence, est athée : la pseudo-loi morale mesure seulement nos contresens sur les lois de la nature ; l'idée des récompenses et des châtiments témoigne seulement de notre ignorance du vrai rapport entre un acte et ses

conséquences ; le Bien et le Mal sont des idées inadéquates, et ne sont conçus par nous que dans la mesure où nous avons des idées inadéquates⁴⁶.

Mais qu'il n'y ait ni Bien ni Mal ne signifie pas que toute différence disparaisse. Il n'y a pas de Bien ni de Mal dans la Nature, mais il y a du bon et du mauvais pour chaque mode existant. L'opposition morale du Bien et du Mal disparaît, mais cette disparition ne rend pas toutes les choses égales, ni tous les êtres. Comme Nietzsche le dira, « *Par-delà le Bien et le Mal*, cela du moins ne veut pas dire *par-delà le bon et le mauvais*⁴⁷ ». Il y a des augmentations de la puissance d'agir, des diminutions de la puissance d'agir. La distinction du bon et du mauvais servira de principe pour une véritable différence éthique, qui doit se substituer à la fausse opposition morale.

1. *É*, I, 21-25.

2. *Lettre 64*, à Schuller (III, p. 206).

3. *CT*, Appendice I, 4, dem. : « ... Toutes les essences de choses que nous voyons qui, auparavant, quand elles n'existaient pas, étaient comprises dans l'étendue, le mouvement et le repos... »

4. *CT*, I, ch. 2, note 6 : « Mais, objectez-vous, s'il y a du mouvement dans la matière, ce mouvement doit être dans une partie de la matière, non dans le tout, puisque le tout est infini ; dans quelle direction en effet pourrait-il se mouvoir, puisque rien n'existe en dehors de lui ? C'est donc dans une partie. Répondons : il n'y a pas de mouvement seul, mais à la fois du mouvement et du repos, et ce mouvement est dans le tout... »

5. *Lettre 64*, à Schuller, (III, p. 206).

6. En effet, les parties qui entrent sous un rapport existaient auparavant sous d'autres rapports. Il a fallu que ces rapports se composent pour que les parties qu'ils subsumaient eux-mêmes soient soumises au nouveau rapport. Celui-ci, en ce sens, est donc *composé*. Inversement, il se *décompose* quand il perd ses parties, qui entrent nécessairement dans d'autres rapports.

7. *É*, II, 29, cor. *ex communi Naturae ordine*. II, 29, sc. : *Quoties (mens) ex communi Naturae ordine res percipit, hoc est quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur...* F. Alquié a souligné l'importance de ce thème de la rencontre (*occursus*) dans la théorie spinoziste des affections : cf. *Servitude et liberté chez Spinoza*, cours publié, C.D.U., p. 42.

8. *É*, IV, def. 1 ; IV, 31, prop. ; et surtout IV, 38 et 39, prop.

9. *É*, IV, 8.

10. Cf. *É*, III, 57, dem.

11. *É*, IV, 8, prop. : « La connaissance du bon et du mauvais n'est rien d'autre qu'un sentiment de joie ou de tristesse, en tant que nous en sommes conscients. »

12. *É*, IV, 5, prop. : « La force et l'accroissement d'une *passion quelconque*, et sa persévérance à exister, ne sont pas définis par la puissance par laquelle nous nous efforçons de persévérer dans l'existence, mais par la puissance d'une cause extérieure comparée avec la nôtre. »

13. *É*, IV, 59, dem.

14. *É*, IV, 18, dem. : « Le désir qui naît de la joie est aidé ou augmenté par ce sentiment même de joie... Et, par conséquent, la force du désir qui naît de la joie doit être définie à la fois par la puissance humaine et par la puissance d'une cause extérieure. »

15. *É*, III, 37, dem.

16. En effet, l'amour est lui-même une joie, qui s'ajoute à la joie dont il procède... (cf. *É*, III, 37, dem.).

17. Cf. *É*, V, 10, prop. et dem. : « affects contraires à notre nature. »

18. *É*, V, 37, sc.

19. *É*, IV, 8, prop. et dem.

20. *É*, III, 13, prop. ; III, 28, prop. Et III, 37, dem. « La puissance d'agir par laquelle l'homme, en retour, s'efforcera d'écarter la tristesse... »

21. *É*, IV, 18, dem. : « Le désir qui naît de la tristesse est diminué ou empêché par ce sentiment même de tristesse. »

22. *É*, III, 15 et 16. Pas plus que « fortuit », « accidentel » ne s'oppose ici à « nécessaire ».

23. Cf. le « flottement de l'âme », *É*, III, 17, prop. et sc. (Il y a deux cas de *flottement* : l'un, défini dans la démonstration de cette proposition 17, s'explique par les relations extrinsèques et accidentelles entre objets ; l'autre, défini dans le scolie, s'explique par la différence des rapports qui nous composent intrinsèquement.

24. *É*, III, 20 et 23, prop.

25. *É*, IV, 32, 33 et 34.

26. *É*, IV, 37, sc. 2.

27. Cf. *É*, IV, 20, sc., l'interprétation spinoziste du suicide : « ... ou bien enfin, c'est parce que des causes extérieures cachées disposent l'imagination et affectent le corps, de sorte qu'il revêt une autre nature contraire à la première, et dont l'idée ne peut être donnée dans l'esprit. »

28. *É*, IV, 43, prop. et dem.

29. *É*, III, 45, dem. : « La tristesse qu'enveloppe la haine. » III, 47, prop. : « La joie qui naît de ce que nous imaginons qu'une chose est détruite, ou affecté d'un autre mal, ne naît pas sans quelque tristesse de l'âme. »

30. Cf. *É*, III, 47, dem.

31. *Lettre 19, à Blyenbergh* (III, p. 65). Même argument en *TTP*, ch. 4 (II, p. 139). La seule différence entre cette révélation divine et la lumière naturelle est que Dieu a révélé à Adam la *conséquence*, c'est-à-dire l'empoisonnement qui résulterait de l'ingestion du fruit, mais ne lui a pas révélé la *nécessité* de cette conséquence ; ou du moins Adam n'avait pas l'entendement assez fort pour comprendre cette nécessité.

32. *Lettre 22, de Blyenbergh* (III, p. 96).

33. Ce que Spinoza appelle les « œuvres », dans la correspondance avec Blyenbergh, ce sont précisément les effets auxquels nous sommes déterminés.

34. *É*, III, 8, prop. : « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'enveloppe aucun temps fini, mais un temps indéfini. » *É*, IV, préface : « *Aucune chose singulière ne peut être dite plus parfaite parce qu'elle a persévéré plus de temps dans l'existence.* »

35. *É*, IV, 59, sc.

36. *É*, IV, 59, sc. : « Si un homme, poussé par la colère ou par la haine, est déterminé à serrer le poing ou à mouvoir le bras, *cela provient de ce qu'une seule et même action peut être jointe à n'importe quelles images de choses.* »

37. *Lettre 23, à Blyenbergh* (III, p. 99) : *nihil horum aliquid essentiae exprimere*. C'est là que Spinoza commente le cas d'Oreste et celui de Néron.

38. Cf. objection de Blyenbergh, *Lettre 22* (III, p. 96) : « Se pose donc la question de savoir si, au cas où il y aurait une âme à la nature singulière de laquelle conviendrait la quête des plaisirs et des crimes au lieu de lui répugner, si en pareil cas, dis-je, il existerait un argument de vertu, qui pût déterminer un pareil être à agir vertueusement et à s'abstenir du mal ? » Réponse de Spinoza, *Lettre 23* (III, p. 101) : « C'est, à mes yeux, comme si l'on demandait : Peut-il mieux convenir à la nature de quelqu'un de se pendre, ou bien peut-on donner des raisons pour qu'il ne se pend pas ? Supposons cependant qu'une telle nature puisse exister..., je l'affirme alors, si quelqu'un voit qu'il peut vivre plus commodément suspendu au gibet qu'assis à sa table, il agirait en insensé en ne se pendant pas ; et de même, qui verrait clairement qu'il peut jouir d'une vie ou d'une essence meilleure en commettant des crimes plutôt qu'en s'attachant à la vertu, il serait insensé lui aussi s'il ne le faisait pas. Car les crimes, au regard d'une nature humaine aussi perverse, seraient vertu. »

39. Cf. *É*, III, définition de la tristesse.

40. *Lettre 20, de Blyenbergh* (III, p. 72).

41. *Lettre 21, à Blyenbergh* (III, pp. 87-88).

42. *Lettre 22, de Blyenbergh* (III, p. 94).

43. *É*, III, définition de la tristesse, explic. : « Et nous ne pouvons pas dire que la tristesse consiste dans la privation d'une plus grande perfection, car une privation n'est rien, tandis que le sentiment de tristesse est un acte, qui pour cette raison ne peut être autre que l'acte de passer à une perfection moindre. »

44. *É*, IV, 68, prop.

45. C'étaient les critères de Leibniz, et de tous ceux qui reprochèrent à Spinoza son athéisme.

46. *É*, IV, 68, dem.

47. NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, I, 17.

CHAPITRE XVI

VISION ÉTHIQUE DU MONDE

Lorsque Spinoza dit : Nous ne savons même pas ce que peut un corps, cette formule est presque un cri de guerre. Il ajoute : Nous parlons de la conscience, de l'esprit, de l'âme, du pouvoir de l'âme sur le corps. Nous bavardons ainsi, mais nous ne savons même pas ce que peut un corps¹. Le bavardage moral remplace la vraie philosophie.

Cette déclaration est importante à plusieurs égards. Tant que nous parlons d'un pouvoir de l'âme sur le corps, nous ne pensons pas vraiment en termes de pouvoir ou de puissance. Nous voulons dire en effet que l'âme, en fonction de sa nature éminente et de sa finalité particulière, a des « devoirs » supérieurs : elle doit faire obéir le corps, conformément à des lois auxquelles elle est elle-même soumise. Quant au pouvoir du corps, ou bien c'est un pouvoir d'exécution, ou bien c'est un pouvoir de distraire l'âme et de la détourner de ses devoirs. En tout ceci nous pensons moralement. La vision morale du monde apparaît dans un principe qui domine la plupart des théories de l'union de l'âme et du corps : l'un des deux n'agirait pas sans que l'autre ne pâtisse. Tel est notamment le principe de l'action réelle chez Descartes : le corps pâtit quand l'âme agit, le corps n'agit pas sans que l'âme ne pâtisse à son tour². Or, bien qu'ils nient l'action réelle, les successeurs de Descartes ne renoncent pas à l'idée de ce principe : l'harmonie préétablie, par exemple, maintient entre l'âme et le corps une « action idéale » d'après laquelle, toujours, l'un pâtit quand l'autre agit³. Dans de telles perspectives, nous n'avons aucun moyen de *comparer* la puissance du corps et la puissance de l'âme ; n'ayant pas le moyen de les comparer, nous n'avons aucune possibilité de les *évaluer* respectivement⁴.

Si le parallélisme est une doctrine originale, ce n'est pas parce qu'il nie l'action réelle de l'âme et du corps. C'est parce qu'il renverse le principe moral d'après lequel les actions de l'un sont les passions de l'autre. « L'ordre des actions et des passions de notre corps va, par nature, de pair avec l'ordre des actions et des passions de l'esprit⁵. » Ce qui est passion dans l'âme est *aussi* passion dans le corps, ce qui est action dans l'âme est *aussi* action dans le corps. C'est en ce sens que le parallélisme exclut toute éminence de l'âme, toute finalité spirituelle et morale, toute transcendance d'un Dieu qui réglerait une série sur l'autre. C'est en ce sens que le parallélisme s'oppose pratiquement, non seulement à la doctrine de l'action réelle, mais

aux théories de l'harmonie préétablie et de l'occasionalisme. Nous demandons : Qu'est-ce que peut un corps ? De quelles affections est-il capable, passives aussi bien qu'actives ? Jusqu'où va sa puissance ? Alors, et alors seulement, nous pourrions savoir ce que peut une âme en elle-même et quelle est sa puissance. Nous aurons les moyens de « comparer » la puissance de l'âme avec la puissance du corps ; dès lors, nous aurons les moyens d'évaluer la puissance de l'âme considérée en elle-même.

Pour arriver à l'évaluation de la puissance de l'âme en elle-même, il fallait passer par la *comparaison* des puissances : « Pour déterminer en quoi l'esprit humain diffère des autres et en quoi il l'emporte sur les autres, il nous est nécessaire de connaître la nature de son objet, c'est-à-dire du corps humain... Je dis en général que plus un corps est apte, par rapport aux autres, à agir et à pâtir de plus de façons à la fois, plus son esprit est apte à percevoir plus de choses à la fois ; et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul, et moins d'autres corps concourent avec lui à une action, plus son esprit est apte à comprendre distinctement⁶. » Pour penser vraiment en termes de puissance, il fallait d'abord poser la question à propos du corps, il fallait en premier lieu libérer le corps du rapport inversement proportionnel qui rend impossible toute comparaison de puissances, donc aussi qui rend impossible toute évaluation de la puissance de l'âme prise en elle-même. Il fallait prendre pour modèle la question : Qu'est-ce que peut un corps ? *Ce modèle n'implique aucune dévalorisation de la pensée par rapport à l'étendue, mais seulement une dévalorisation de la conscience par rapport à la pensée.* On se souvient que Platon disait que les matérialistes, s'ils étaient intelligents, parleraient de puissance au lieu de parler du corps. Mais il est vrai inversement que les dynamistes, quand ils sont intelligents, parlent d'abord du corps pour « penser » la puissance. La théorie de la puissance, d'après laquelle les actions et passions du corps vont de pair avec les actions et passions de l'âme, forme une vision éthique du monde. La substitution de l'éthique à la morale est la conséquence du parallélisme, et en manifeste la véritable signification.

La question « Qu'est-ce que peut un corps ? » a un sens en elle-même, parce qu'elle implique une nouvelle conception de l'individu corporel, de l'espèce et du genre. Sa signification biologique, nous le verrons, ne doit pas être négligée. Mais, *prise comme modèle*, elle a d'abord une signification juridique et éthique. Tout ce que peut un corps (sa puissance), est aussi bien son « droit naturel ». Si nous arrivons à poser le problème du droit au niveau des corps, nous transformons toute la philosophie du droit, par rapport aux âmes elles-mêmes. Corps et âme, chacun cherche ce qui lui est utile ou bon. S'il arrive à quelqu'un de rencontrer un corps qui se compose avec le sien sous un rapport favorable, il cherche à s'unir avec lui. Quand quelqu'un rencontre un corps dont le rapport ne se compose pas avec le

sien, un corps qui l'affecte de tristesse, il fait tout ce qui est en son pouvoir pour écarter la tristesse ou détruire ce corps, c'est-à-dire pour imposer aux parties de ce corps un nouveau rapport qui convient avec sa propre nature. À chaque instant donc, les affections déterminent le *conatus* ; mais à chaque instant le *conatus* est recherche de ce qui est utile en fonction des affections qui le déterminent. *C'est pourquoi un corps va toujours aussi loin qu'il le peut, en passion comme en action* ; et ce qu'il peut est son droit. La théorie du droit naturel implique la double identité du pouvoir et de son exercice, de cet exercice et du droit. « Le droit de chacun s'étend jusqu'aux bornes de la puissance limitée dont il dispose⁷. » Le mot *loi* n'a pas d'autre sens : la loi de nature n'est jamais une règle de devoirs, mais la norme d'un pouvoir, l'unité du droit, du pouvoir et de son effectuations⁸. À cet égard, on ne fera aucune différence entre le sage et l'insensé, le raisonnable et le dément, le fort et le faible. Sans doute différent-ils par le genre d'affections qui déterminent leur effort à persévérer dans l'existence. Mais l'un et l'autre s'efforcent également de se conserver, ont autant de droit que de puissance, en fonction des affections qui remplissent actuellement leur pouvoir d'être affecté. L'insensé lui-même est de la nature, et n'en trouble aucunement l'ordre⁹.

Cette conception du droit naturel est directement héritée de Hobbes. (La question des différences essentielles de Spinoza avec Hobbes se pose à un autre niveau.) Ce que Spinoza doit à Hobbes, c'est une conception du droit de nature qui s'oppose profondément à la théorie classique de la loi naturelle. Si nous suivons Cicéron, qui recueille à la fois des traditions platoniciennes, aristotéliennes et stoïciennes, nous voyons que la théorie antique de la loi naturelle présente plusieurs caractères : 1^o) Elle définit la nature d'un être par sa perfection, conformément à un ordre des fins (ainsi l'homme est « naturellement » raisonnable et sociable). 2^o) Il s'ensuit que l'état de nature pour l'homme n'est pas un état qui précéderait la société, ne serait-ce qu'en droit, mais au contraire une vie conforme à la nature dans une « bonne » société civile. 3^o) Donc ce qui est premier et inconditionnel dans cet état, ce sont les « devoirs » ; car les pouvoirs naturels sont seulement en puissance, et ne sont pas séparables d'un acte de la raison qui les détermine et les réalise en fonction de fins auxquelles ils doivent servir. 4^o) La compétence du sage, par là même, est fondée ; car le sage est le meilleur juge de l'ordre des fins, des devoirs qui en découlent, des offices et des actions qu'il revient à chacun de faire et de remplir. On devine quel parti le christianisme devait tirer de cette conception de la loi de nature. Avec lui, cette loi devenait inséparable de la théologie naturelle et même de la Révélation¹⁰.

Il revient à Hobbes d'avoir dégagé quatre thèses fondamentales, qui s'opposent à celles-là. Ces thèses originales transforment le problème philosophique du droit, mais précisément parce qu'elles prennent le corps pour modèle mécanique et dynamique. Spinoza adopte ces thèses, les

intégrant dans son propre système où elles trouvent des perspectives nouvelles. 1^o) La loi de nature n'est plus rapportée à une perfection finale, mais au premier désir, à « l'appétit » le plus fort ; dissociée d'un ordre des fins, elle se déduit de l'appétit comme de sa cause efficiente. 2^o) De ce point de vue la raison ne jouit d'aucun privilège : l'insensé ne s'efforce pas moins que l'être raisonnable de persévérer dans son être, et les désirs ou les actions qui naissent de la raison ne manifestent pas plus cet effort que les désirs ou les passions de l'insensé lui-même. Bien plus, *personne ne naît raisonnable*. Il se peut que la raison utilise et conserve la loi de nature, en aucun cas elle n'en est le principe ou le mobile. De même *personne ne naît citoyen*¹¹. Il se peut que l'état civil conserve le droit de nature, mais l'état de nature en lui-même est pré-social, pré-civil. Et encore, *personne ne naît religieux* : « L'état de nature, par nature et dans le temps, est antérieur à la religion ; la nature n'a jamais enseigné à personne qu'il est obligé d'obéir à Dieu...¹² » 3^o) Ce qui est premier et inconditionné, c'est donc le pouvoir ou le droit. Les « devoirs », quels qu'ils soient, sont toujours secondaires, relatifs à l'affirmation de notre puissance, à l'exercice de notre pouvoir, à la conservation de notre droit. Et la puissance ne renvoie plus à un acte qui la détermine et la réalise en fonction d'un ordre des fins. Ma puissance elle-même est en acte, parce que les affections que j'éprouve à chaque instant la déterminent et la remplissent de plein droit, quelles que soient ces affections. 4^o) Il s'ensuit que nul n'a compétence pour décider de mon droit. Chacun dans l'état de nature, qu'il soit sage ou insensé, est juge de ce qui est bon et mauvais, de ce qui est nécessaire à sa conservation. D'où, le droit de nature n'est contraire « ni aux luttes, ni aux haines, ni à la colère, ni à la tromperie, ni à rien absolument de ce que l'appétit conseille¹³. » Et s'il arrive que nous soyons amenés à renoncer à notre droit naturel, ce ne sera pas en reconnaissant la compétence du sage, mais en consentant par nous-mêmes à ce renoncement, par crainte d'un plus grand mal ou par espoir d'un plus grand bien. Le principe du consentement (pacte ou contrat) devient principe de la philosophie politique et se substitue à la règle de compétence.

Ainsi défini, l'état de nature manifeste en soi ce qui le rend invivable. L'état de nature n'est pas viable, tant que le droit naturel qui lui correspond reste théorique et abstrait¹⁴. Or, dans l'état de nature, je vis au hasard des rencontres. Il est bien vrai que ma puissance est déterminée par les affections qui remplissent à chaque instant mon pouvoir d'être affecté ; il est bien vrai que j'ai toujours toute la perfection dont je suis capable en fonction de ces affections. Mais précisément, dans l'état de nature, mon pouvoir d'être affecté se trouve rempli dans de telles conditions que j'éprouve non seulement des affections passives qui me séparent de ma puissance d'agir, mais encore des affections passives à prédominance de tristesse qui ne cessent de diminuer cette puissance elle-même. Je n'ai aucune chance de rencontrer des corps qui se composent directement avec

le mien. J'aurais beau l'emporter dans plusieurs rencontres avec des corps qui me sont contraires ; ces triomphes ou ces joies de la haine ne supprimeront pas la tristesse que la haine enveloppe ; et surtout, je ne serai jamais sûr d'être encore vainqueur à la prochaine rencontre, je serai donc affecté d'une crainte perpétuelle.

Il n'y aurait qu'un moyen de rendre viable l'état de nature : en s'efforçant *d'organiser les rencontres*. Quel que soit le corps rencontré, je cherche l'utile. Mais il y a une grande différence entre chercher l'utile au hasard (c'est-à-dire s'efforcer de détruire les corps qui ne conviennent pas avec le nôtre) et chercher une organisation de l'utile (s'efforcer de rencontrer les corps qui conviennent en nature avec nous, sous les rapports où ils conviennent). Seul ce deuxième effort définit *l'utile propre ou véritable*¹⁵. Sans doute cet effort a-t-il des limites : nous serons toujours déterminés à détruire certains corps, ne serait-ce que pour subsister ; nous n'éviterons pas toute mauvaise rencontre, nous n'éviterons pas la mort. Mais nous nous efforçons de nous unir à ce qui convient avec notre nature, de composer notre rapport avec des rapports qui se combinent avec le nôtre, de joindre nos gestes et nos pensées à l'image de choses qui s'accordent avec nous. D'un tel effort nous sommes en droit d'attendre, par définition, un maximum d'affections joyeuses. Notre pouvoir d'être affecté sera rempli dans de telles conditions que notre puissance d'agir augmentera. Et si l'on demande en quoi consiste ce qui nous est le plus utile, on voit bien que c'est l'homme. Car l'homme, en principe, convient en nature avec l'homme ; il compose son rapport avec le sien ; l'homme est utile à l'homme absolument ou véritablement. Chacun, cherchant ce qui lui est véritablement utile, cherche donc aussi ce qui est utile à l'homme. Ainsi l'effort d'organiser les rencontres est d'abord l'effort de former l'association des hommes sous des rapports qui se composent¹⁶.

Il n'y a pas de Bien ni de Mal dans la Nature, il n'y a pas d'opposition morale, mais il y a une différence éthique. Cette différence éthique se présente sous plusieurs formes équivalentes : entre le raisonnable et l'insensé, entre le sage et l'ignorant, entre l'homme libre et l'esclave, entre le fort et le faible¹⁷. Et en vérité, la sagesse ou la raison n'ont pas d'autre contenu que la force, la liberté. Cette différence éthique ne porte pas sur le *conatus*, puisque l'insensé non moins que le raisonnable, le faible non moins que le fort s'efforce de persévérer dans son être. *Elle porte sur le genre d'affections qui déterminent le conatus*. À la limite, l'homme libre, fort et raisonnable se définira pleinement par la possession de sa puissance d'agir, par la présence en lui d'idées adéquates et d'affections actives ; au contraire, l'esclave, le faible n'ont que des passions qui dérivent de leurs idées inadéquates, et qui les séparent de leur puissance d'agir.

Mais la différence éthique s'exprime d'abord à ce niveau plus simple, préparatoire ou préliminaire. Avant d'en arriver à la possession formelle de sa puissance, *l'homme libre et fort* se reconnaît à ses passions joyeuses, à ses

affections qui augmentent cette puissance d'agir ; *l'esclave ou le faible* se reconnaissent à leurs passions tristes, aux affections à base de tristesse qui diminuent leur puissance d'agir. Tout se passe donc comme si l'on devait distinguer deux moments de la raison ou de la liberté : augmenter la puissance d'agir en s'efforçant d'éprouver le maximum d'affections passives joyeuses ; et ainsi, passer au stade final où la puissance d'agir a si bien augmenté qu'elle devient capable de produire des affections elles-mêmes actives. Il est vrai que l'enchaînement des deux temps nous reste encore mystérieux. Du moins la présence du premier temps n'est-elle pas douteuse. L'homme qui devient raisonnable, fort et libre, commence par faire tout ce qui est en son pouvoir pour éprouver des passions joyeuses. C'est donc lui qui s'efforce de s'arracher au hasard des rencontres et à l'enchaînement des passions tristes, d'organiser les bonnes rencontres, de composer son rapport avec les rapports qui se combinent directement avec le sien, de s'unir avec ce qui convient en nature avec lui, de former l'association raisonnable entre les hommes ; tout cela, de manière à être affecté de joie. Dans l'*Éthique* la description du livre IV, concernant l'homme libre et raisonnable, identifie l'effort de la raison avec cet art d'organiser les rencontres, ou de former une *totalité* sous des rapports qui se composent¹⁸.

Chez Spinoza, la raison, la force ou la liberté ne sont pas séparables d'un devenir, d'une formation, d'une culture. Personne ne naît libre, personne ne naît raisonnable¹⁹. Et personne ne peut faire pour nous la lente expérience de ce qui convient avec notre nature, l'effort lent pour découvrir nos joies. L'enfance, dit souvent Spinoza, est un état d'impuissance et d'esclavage, un état insensé où nous dépendons au plus haut point des causes extérieures, et où nous avons nécessairement plus de tristesses que de joies ; jamais nous ne serons autant séparés de notre puissance d'agir. Le premier homme, Adam, est l'enfance de l'humanité. C'est pourquoi Spinoza s'oppose avec tant de force à la tradition chrétienne, puis rationaliste, qui nous présente avant la faute un Adam raisonnable, libre et parfait. Au contraire, il faut imaginer Adam comme un enfant : triste, faible, esclave, ignorant, livré au hasard des rencontres. « Il faut reconnaître qu'il n'était pas au pouvoir du premier homme d'user droitement de la raison, mais qu'il a été, comme nous le sommes, soumis aux passions²⁰. » C'est-à-dire : *Ce n'est pas la faute qui explique la faiblesse, c'est notre faiblesse première qui explique le mythe de la faute*. Spinoza présente trois thèses concernant Adam, qui forment un ensemble systématique : 1^o) Dieu n'a rien défendu à Adam, mais lui a simplement révélé que le fruit était un poison qui détruirait son corps s'il entraînait en contact avec lui. 2^o) Son entendement étant faible comme celui d'un enfant, Adam a perçu cette révélation comme une défense ; il désobéit comme un enfant, ne comprenant pas la nécessité naturelle du rapport action-conséquence, croyant que les lois de la nature sont des lois morales qu'il est possible de

violer. 30) Comment imaginer un Adam libre et raisonnable, alors que le premier homme est nécessairement affecté de sentiments passifs, et n'a pas eu le temps d'entreprendre cette longue formation que la raison suppose non moins que la liberté ?²¹.

L'état de raison, tel qu'il apparaît déjà sous son premier aspect, a un rapport complexe avec l'état de nature. D'une part, l'état de nature n'est pas soumis aux lois de la raison : la raison concerne l'utilité propre et véritable de l'homme, et tend uniquement à sa conservation ; la nature au contraire n'a nul égard à la conservation de l'homme et comprend une infinité d'autres lois qui concernent l'univers entier, dont l'homme n'est qu'une petite partie. Mais d'autre part, l'état de raison n'est pas d'un autre ordre que l'état de nature lui-même. Même dans ses « commandements », la raison ne demande rien qui soit contraire à la nature : elle demande seulement que chacun s'aime soi-même, cherche ce qui lui est utile en propre et s'efforce de conserver son être en augmentant sa puissance d'agir²². Aussi n'y a-t-il pas d'artifice ou de convention dans l'effort de la raison. La raison ne procède pas par artifice, mais par composition naturelle de rapports ; elle ne procède pas à des calculs, mais à une espèce de reconnaissance directe de l'homme par l'homme²³. La question de savoir si des êtres supposés raisonnables, ou en train de le devenir, ont besoin de s'engager mutuellement par une sorte de contrat, est très complexe ; mais même s'il y a contrat à ce niveau, ce contrat n'implique aucun renoncement conventionnel au droit naturel, aucune limitation artificielle. L'état de raison ne fait qu'un avec la formation d'un corps supérieur et d'une âme supérieure, jouissant du droit naturel correspondant à leur puissance : en effet, si deux individus composent entièrement leurs rapports, ils forment naturellement un individu deux fois plus grand, ayant lui-même un droit de nature deux fois plus grand²⁴. L'état de raison ne supprime ni ne limite en rien le droit naturel, il l'élève à une puissance sans laquelle ce droit resterait irréel et abstrait.

À quoi donc se réduit la différence entre l'état de raison et l'état de nature ? Dans l'ordre de la nature, chaque corps en rencontre d'autres, mais son rapport ne se compose pas nécessairement avec ceux des corps qu'il rencontre. La coïncidence des rencontres et des rapports se fait seulement au niveau de la nature entière ; elle a lieu d'ensemble à ensemble dans le mode infini médiat. Toutefois, quand nous nous élevons dans la série des essences, nous assistons à un effort qui préfigure celui de la nature entière. Les plus hautes essences, dans l'existence, s'efforcent déjà de faire coïncider *leurs propres* rencontres avec des rapports qui se composent avec *le leur*. Cet effort, qui ne peut aboutir complètement, constitue l'effort de la raison. C'est en ce sens que l'être raisonnable, à sa façon, peut être dit reproduire et exprimer l'effort de la nature entière.

Mais comment les hommes arriveront-ils à se rencontrer sous des rapports qui se composent et à former ainsi une association raisonnable ? Si l'homme convient avec l'homme, c'est seulement en tant qu'on le suppose déjà raisonnable²⁵. Tant qu'ils vivent au hasard des rencontres, tant qu'ils sont affectés de passions fortuites, les hommes sont diversement entraînés, et précisément n'ont aucune chance de se rencontrer sous des rapports qui conviennent : ils sont contraires les uns aux autres²⁶. Il est vrai que nous échappons à la contradiction dans la mesure où nous invoquons une très lente expérience, une très lente formation empirique. Mais nous tombons aussitôt dans une autre difficulté. D'une part, le poids des rencontres présentes est toujours là, qui risque d'annihiler l'effort de la raison. Et surtout cet effort, au mieux, n'aboutira qu'à la fin de la vie ; « or il faut bien vivre jusque-là²⁷. » Voilà pourquoi la raison ne serait rien et ne conquerrait jamais sa propre puissance si elle ne trouvait une aide dans une puissance d'un autre genre, qui se joint à elle, qui en prépare et en accompagne la formation. Cette puissance d'un autre genre est celle de l'État ou de la cité.

En effet, la cité n'est nullement une association raisonnable. Elle s'en distingue de trois façons. 1^o) Le mobile de sa formation n'est pas une affection de la raison, c'est-à-dire une affection produite en nous par un autre homme sous un rapport qui se compose parfaitement avec le nôtre. Le mobile en est la crainte, ou l'angoisse de l'état de nature, l'espoir d'un plus grand bien²⁸. 2^o) Le tout comme idéal de la raison est constitué par des rapports qui se composent directement et naturellement, par des puissances ou des droits qui s'additionnent naturellement. Il n'en est pas ainsi de la cité : les hommes n'étant pas raisonnables, il faut que chacun « renonce » à son droit naturel. Seule cette aliénation rend possible la formation d'un tout qui bénéficie lui-même de la somme de ces droits. Tel est le « pacte » ou le « contrat » civil²⁹. Alors la cité souveraine a assez de puissance pour instituer des rapports indirects et conventionnels sous lesquels les citoyens *sont forcés* de convenir et de s'accorder. 3^o) La raison est au principe d'une distinction éthique, entre « ceux qui vivent sous sa conduite » et ceux qui restent sous la conduite du sentiment, ceux qui se libèrent et ceux qui restent esclaves. Mais l'état civil distingue seulement les justes et les injustes, suivant l'obéissance à ses lois. Ayant renoncé à leur droit de juger ce qui est bon et mauvais, les citoyens s'en remettent à l'État, qui récompense et qui châtie. Péché-obéissance, justice-injustice sont des catégories proprement sociales ; l'opposition morale elle-même a pour principe et pour milieu la société³⁰.

Pourtant, entre la cité et l'idéal de la raison, une grande ressemblance existe. Chez Spinoza comme chez Hobbes, le souverain se définit par son droit naturel, égal à sa puissance, c'est-à-dire égal à tous les droits dont les contractants se sont dessaisis. Mais ce souverain n'est pas, comme chez Hobbes, un tiers au bénéfice duquel se ferait le contrat des particuliers. Le souverain est le tout ; le contrat se fait entre individus, mais qui transfèrent

leurs droits au tout qu'ils forment en contractant. C'est pourquoi la cité est décrite par Spinoza comme une personne collective, corps commun et âme commune, « masse conduite en quelque sorte par une même pensée³¹ ». Que son procédé de formation soit très différent de celui de la raison, qu'il soit pré-rationnel, n'empêche pas que la cité n'imite et ne prépare la raison. En effet, il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de totalité irrationnelle, contraire à la raison. Sans doute le souverain est-il en droit de commander tout ce qu'il veut, autant qu'il a de puissance ; il est seul juge des lois qu'il institue et ne peut ni pécher ni désobéir. Mais, précisément parce qu'il est un tout, il ne peut se conserver comme tel que dans la mesure où « il tend au but que la saine raison enseigne à tous les hommes d'atteindre » : le tout ne peut se conserver que s'il tend à quelque chose ayant au moins l'apparence de la raison³². Le contrat par lequel les individus aliènent leur droit n'a pas d'autre ressort que l'intérêt (la crainte d'un plus grand mal, l'espoir d'un plus grand bien) ; si les citoyens se mettent à craindre la cité plus que tout, ils se retrouvent à l'état de nature, en même temps que la cité perd de sa puissance, en butte aux factions qu'elle a suscitées. C'est donc sa propre nature qui détermine la cité à viser autant que possible l'idéal de la raison, à s'efforcer de conformer à la raison l'ensemble de ses lois. Et la cité conviendra d'autant plus avec la raison qu'elle produira moins de passions tristes chez les citoyens (crainte ou même espoir), s'appuyant plutôt sur des affections joyeuses³³.

Tout cela doit se comprendre de la « bonne » cité. Car il en est de la cité comme de l'individu : beaucoup de causes interviennent, parfois insensibles, qui en pervertissent la nature et en provoquent la ruine. Mais, du point de vue de la bonne cité, deux autres arguments s'ajoutent aux précédents. D'abord, que signifie pour le citoyen « renoncer à son droit naturel » ? Non pas évidemment renoncer à persévérer dans l'être. Mais : renoncer à se déterminer d'après des *affections personnelles quelconques*. Abandonnant son droit de juger personnellement ce qui est bon et mauvais, le citoyen s'engage donc à recevoir des *affections communes et collectives*. Mais, en fonction de ces affections, il continue personnellement à persévérer dans son être, à faire tout ce qui est en son pouvoir pour conserver son existence et veiller à ses intérêts³⁴. C'est en ce sens que Spinoza peut dire que chacun renonce à son droit naturel suivant la règle de la cité, et pourtant conserve entièrement ce droit naturel dans l'état civil³⁵. D'autre part, les *affections de la raison* ne relèvent pas de la cité : la puissance de connaître, de penser et d'exprimer sa pensée reste un droit naturel inaliénable, que la cité ne peut pas compromettre sans rétablir entre elle et ses sujets des rapports de simple violence³⁶.

La « bonne » cité tantôt tient lieu de raison à ceux qui n'en ont pas ; tantôt prépare, préfigure et imite à sa manière l'œuvre de la raison. C'est elle qui rend possible la formation de la raison même. On ne considérera pas comme preuves d'un optimisme exagéré les deux propositions de

Spinoza : finalement et malgré tout, la cité est le meilleur milieu où l'homme puisse devenir raisonnable ; et aussi le meilleur milieu où l'homme raisonnable puisse vivre³⁷.

Dans une vision éthique du monde, il est toujours question de pouvoir et de puissance, et il n'est pas question d'autre chose. La loi est identique au droit. Les vraies lois naturelles sont les normes du pouvoir, non pas des règles de devoir. C'est pourquoi la loi morale, qui prétend interdire et commander, implique une sorte de mystification : moins nous comprenons les lois de la nature, c'est-à-dire les normes de vie, plus nous les interprétons comme des ordres et des défenses. Au point que le philosophe doit hésiter à se servir du mot loi, tant ce mot garde un arrière-goût moral : il vaut mieux parler de « vérités éternelles ». En vérité, les lois morales ou les devoirs sont purement civils, sociaux : seule la société ordonne et défend, menace et fait espérer, récompense et châtie. Sans doute la raison comprend-elle pour son compte une *pietas* et une *religio* ; sans doute y a-t-il des préceptes, des règles ou des « commandements » de la raison. Mais la liste de ces commandements suffit à montrer qu'il ne s'agit pas de devoirs, mais de normes de vie, concernant la « force » de l'âme et sa puissance d'agir³⁸. Sans doute aussi peut-il arriver que ces normes coïncident avec des lois de la morale ordinaire ; mais d'une part ces coïncidences ne sont pas nombreuses ; d'autre part, quand la raison recommande ou dénonce quelque chose d'analogue à ce que la morale commande ou interdit, c'est toujours pour des raisons très différentes de celles de la morale³⁹. *L'Éthique* juge des sentiments, des conduites et des intentions en les rapportant, non pas à des valeurs transcendantes mais à des modes d'existence qu'ils supposent ou impliquent : il y a des choses qu'on ne peut faire ou même dire, croire, éprouver, penser, qu'à condition d'être faible, esclave, impuissant ; d'autres choses qu'on ne peut faire, éprouver, etc., qu'à condition d'être libre ou fort. *Une méthode d'explication des modes d'existences immanents* remplace ainsi le recours aux valeurs transcendantes. De toutes manières, la question est : Tel sentiment, par exemple, augmente-t-il ou non notre puissance d'agir ? Nous aide-t-il à acquérir la possession formelle de cette puissance ?

Aller jusqu'au bout de ce qu'on peut, est la tâche proprement éthique. C'est par là que *l'Éthique* prend modèle sur le corps ; car tout corps étend sa puissance aussi loin qu'il le peut. En un sens, tout être, à chaque moment, va jusqu'au bout de ce qu'il peut. « Ce qu'il peut », c'est son pouvoir d'être affecté, qui se trouve nécessairement et constamment rempli par la relation de cet être avec les autres. Mais, en un autre sens, notre pouvoir d'être affecté peut être rempli de telle façon que nous soyons séparés de notre puissance d'agir, et que celle-ci ne cesse de diminuer. En ce second sens, il arrive que nous vivions séparés de « ce que nous pouvons ». C'est même le

sort de la plupart des hommes, la plupart du temps. *Le faible, l'esclave, n'est pas quelqu'un dont la force est moindre, prise absolument.* Le faible est celui qui, quelle que soit sa force, reste séparé de sa puissance d'agir, maintenu dans l'esclavage ou l'impuissance. Aller jusqu'au bout de son pouvoir signifie deux choses : Comment remplir notre pouvoir d'être affecté de telle façon que notre puissance d'agir augmente ? Et comment augmenter cette puissance au point que, enfin, nous produisions des affections actives ? Il y a donc des faibles et des forts, des esclaves et des hommes libres. Il n'y a pas de Bien ni de Mal dans la Nature, il n'y a pas d'opposition morale, mais il y a une différence éthique. Cette différence est celle des modes d'existence immanents, enveloppés dans ce que nous éprouvons, faisons, pensons.

Cette conception éthique a un aspect critique fondamental. Spinoza s'inscrit dans une tradition célèbre : la tâche pratique du philosophe consiste à dénoncer tous les mythes, toutes les mystifications, toutes les « superstitions », quelle qu'en soit l'origine. Cette tradition, croyons-nous, ne se sépare pas du naturalisme comme philosophie. La *superstition*, c'est tout ce qui nous maintient séparé de notre puissance d'agir et ne cesse de diminuer celle-ci. Aussi la source de la superstition est-elle l'enchaînement des passions tristes, la crainte, l'espoir qui s'enchaîne à la crainte, l'angoisse qui nous livre aux fantômes⁴⁰. Comme Lucrèce, Spinoza sait qu'il n'y a pas de mythe ou de superstition joyeuse. Comme Lucrèce, il dresse l'image d'une Nature positive contre l'incertitude des dieux : *ce qui s'oppose à la Nature n'est pas la culture, ni l'état de raison, ni même l'état civil, mais seulement la superstition qui menace toutes les entreprises de l'homme.* Comme Lucrèce encore, Spinoza assigne au philosophe la tâche de dénoncer tout ce qui est tristesse, tout ce qui vit de la tristesse, tous ceux qui ont besoin de la tristesse pour asseoir leur pouvoir. « Le grand secret du régime monarchique et son intérêt vital consistent à tromper les hommes en travestissant du nom de religion la crainte, dont on veut les tenir en bride ; de sorte qu'ils combattent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut... »⁴¹. La dévalorisation des passions tristes, la dénonciation de ceux qui les cultivent et qui s'en servent, forment l'objet pratique de la philosophie. Peu de thèmes dans l'*Éthique* apparaissent aussi constamment que celui-ci : tout ce qui est triste est mauvais, et nous rend esclave ; tout ce qui enveloppe la tristesse exprime un tyran.

« Aucune puissance divine, nul autre qu'un envieux ne prend plaisir à mon impuissance et à mon désagrément, et ne nous tient pour vertu les larmes, les sanglots, la crainte et autres manifestations de ce genre, qui sont des signes d'une âme impuissante. Mais au contraire, d'autant nous sommes affectés d'une plus grande joie, d'autant nous passons à une perfection plus grande, c'est-à-dire d'autant plus il est nécessaire que nous participions de la nature divine. » « Celui qui sait bien que toutes choses suivent de la nécessité de la nature divine et se font selon les lois et les règles éternelles de la Nature, celui-là certes ne trouvera rien qui soit digne de haine, de risée

ou de mépris, et il n'aura pitié de qui que ce soit ; mais autant que le permet la vertu humaine, il s'efforcera d'agir bien, comme on dit, et de se réjouir. » « Les superstitieux, qui savent reprocher les vices plutôt qu'enseigner les vertus, et qui s'appliquent non à conduire les hommes par la raison, mais à les contenir par la crainte de façon qu'ils fuient le mal plutôt qu'ils n'aiment les vertus, ne tendent à rien d'autre qu'à rendre les hommes aussi malheureux qu'eux-mêmes ; aussi n'est-il pas étonnant que la plupart du temps ils soient importuns et odieux aux hommes. » « Ceux qui sont mal reçus de leur maîtresse ne pensent à rien qu'à l'inconstance des femmes, à leur esprit de tromperie et à leurs autres vices dont on parle tant, toutes choses qu'ils oublient aussitôt dès qu'ils sont de nouveau accueillis par leur maîtresse. C'est pourquoi celui qui s'applique à régler ses sentiments et ses appétits d'après le seul amour de la liberté s'efforcera, autant qu'il peut, de connaître les vertus et leurs causes, et de remplir son âme du contentement qui naît de leur connaissance vraie ; mais pas du tout de considérer les vices des hommes, de ravalier les hommes et de se réjouir d'une fausse apparence de liberté. » « L'homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie⁴². »

À travers les scolies du livre IV, on voit Spinoza former une conception proprement éthique de l'homme, fondée sur la joie et les passions joyeuses. Il l'oppose à une conception superstitieuse ou satirique, qui se fonde seulement sur des passions tristes : « la plupart, au lieu d'une *Éthique*, ont écrit une satire⁴³ ». Plus profondément Spinoza dénonce les puissances oppressives qui ne peuvent régner qu'en inspirant à l'homme des passions tristes dont elles profitent (« ceux qui ne savent que briser les âmes des hommes... »)⁴⁴. Sans doute certaines passions tristes ont-elles une utilité sociale : ainsi la crainte, l'espoir, l'humilité, même le repentir. Mais c'est dans la mesure où nous ne vivons pas sous la conduite de la raison⁴⁵. Reste que toute passion est mauvaise par elle-même, en tant qu'elle enveloppe de la tristesse : même *l'espoir* même *la sécurité*⁴⁶. Une cité est d'autant meilleure qu'elle s'appuie davantage sur des affections joyeuses ; l'amour de la liberté doit l'emporter sur l'espoir, la crainte et la sécurité⁴⁷. Le seul commandement de la raison, la seule exigence de la *pietas* et de la *religio*, c'est d'enchaîner un maximum de joies passives avec un maximum de joies actives. Car seule la joie est une affection passive qui augmente notre puissance d'agir ; et seule la joie peut être une affection active. L'esclave se reconnaît à ses passions tristes, et l'homme libre à ses joies, passives et actives. Le sens de la joie apparaît comme le sens proprement éthique ; il est à la pratique ce que l'affirmation elle-même est à la spéculation. Le naturalisme de Spinoza se définit par l'affirmation spéculative dans la théorie de la substance, par la joie pratique dans la conception des modes. Philosophie de l'affirmation pure, l'*Éthique* est aussi philosophie de la joie qui correspond à cette affirmation.

1. *É*, III, 2, sc. Ce texte fondamental ne doit pas être séparé de II, 13, sc., qui le prépare, et de V, préface, qui en développe les conséquences.

2. DESCARTES, *Traité des passions*, I, 1 et 2.

3. Leibniz explique souvent que sa théorie de l'*action idéale* respecte « les sentiments établis », et laisse entièrement subsister la répartition de l'action ou de la passion dans l'âme et dans le corps suivant la règle du rapport inverse. Car, de deux substances qui « symbolisent », telles que l'âme et le corps, on doit attribuer l'action à celle dont l'*expression* est plus distincte, la passion à l'autre. C'est un thème constant des *Lettres à Arnauld*.

4. *É*, II, 13 sc.

5. *É*, III, 2, sc.

6. *É*, II, 13, sc.

7. *TTP*, ch. 16 (II, p. 258).

8. Sur l'identité de la « loi d'institution naturelle » avec le droit de nature, cf. *TTP*, ch. 16, et *TP*, ch. 2, 4.

9. *TTP*, ch. 16 (II, pp. 258-259) ; *TP*, ch. 2, 5.

10. Ces quatre thèses, ainsi que les quatre thèses contraires que nous indiquons dans le paragraphe suivant, sont bien marquées par Léo Strauss, dans son livre *Droit naturel et Histoire* (tr. fr., Plon, 1953). Strauss confronte la théorie de Hobbes, dont il souligne la nouveauté, aux conceptions de l'antiquité.

11. *TP*, ch. 5, 2 : « Les hommes ne naissent pas citoyens, mais le deviennent. »

12. *TTP*, ch. 16 (II, p. 266).

13. *TP*, ch. 2, 8 (*É*, IV, 37, sc. 2 : « Par le droit suprême de la nature, chacun juge de ce qui est bon, de ce qui est mauvais... »).

14. *TP*, ch. 2, 15 : « Aussi longtemps que le droit naturel humain est déterminé par la puissance de chacun, et est la chose de chacun, ce droit est en réalité inexistant, plus théorique que réel, puisqu'on n'a nulle assurance d'en profiter. »

15. Cf. *É*, IV, 24, prop. : *proprium utile*.

16. Cf. *É*, IV, 35, prop., dem., cor. 1 et 2, sc.

17. *É*, IV, 66, sc. (l'homme libre et l'esclave) ; IV, 73, sc. (l'homme fort) ; V, 42, sc. (le sage et l'ignorant).

18. Cf. *É*, IV, 67-73.

19. *É*, IV, 68.

20. *TP*, ch. 2, 6.

21. En *É*, IV, 68, sc., Spinoza fait remonter à Moïse la tradition adamique : le mythe d'un Adam raisonnable et libre s'explique dans la perspective d'une « hypothèse » abstraite,

où l'on considère Dieu « non pas en tant qu'il est infini, mais en tant seulement qu'il est la cause pour laquelle l'homme existe. »

22. *É*, IV, 18, sc.

23. L'idée d'un devenir ou d'une formation de la raison avait déjà été développée par Hobbes (Cf. les commentaires de R. POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, P.U.F., 1953, pp. 26-40). Hobbes et Spinoza conçoivent tous deux l'acte de la raison comme une sorte d'addition, comme la formation d'un tout. Mais chez Hobbes, il s'agit d'un calcul ; chez Spinoza, d'une composition de rapports qui, au moins en droit, est objet d'intuition.

24. *É*, IV, 18, sc.

25. *É*, IV, 35.

26. *É*, IV, 32-34.

27. *TTP*, ch. 16 (II, p. 259).

28. *TP*, ch. 6, 1.

29. Cf. *TTP*, ch. 16 (Et *É*, IV, 37, sc. 2). Quel que soit le régime d'une société, la délégation contractuelle suivant Spinoza se fait toujours, non pas au bénéfice d'un tiers (comme chez Hobbes), mais au bénéfice du Tout, c'est-à-dire de la totalité des contractants. Mme Francès a raison de dire en ce sens que Spinoza annonce Rousseau (bien qu'elle minimise l'originalité de Rousseau dans la manière de concevoir la formation de ce tout) : cf. « Les Réminiscences spinozistes dans le Contrat social de Rousseau », *Revue philosophique*, janvier 1951, pp. 66-67. Mais s'il est vrai que le contrat transfère la puissance à l'ensemble de la cité, les conditions de cette opération, sa différence avec une opération de la raison pure, exigent la présence d'un second moment par lequel l'ensemble de la cité, à son tour, transfère sa puissance à un roi, à une assemblée aristocratique ou démocratique. Est-ce un *second* contrat, réellement distinct du premier, comme le suggère *TTP*, ch. 17 ? (Spinoza en effet dit que les Hébreux formèrent un tout politique en transférant leur puissance à Dieu, puis transfèrent la puissance du tout à Moïse, pris comme interprète de Dieu, cf. II, p. 274). Ou bien le premier contrat n'existe-t-il qu'abstraitement, comme fondement du second ? (Dans le *Traité politique*, l'État semble bien ne pas exister sous sa forme *absolue*, *absolutum imperium*, mais être toujours représenté dans une forme monarchique, aristocratique ou démocratique, la démocratie étant le régime qui se rapproche le plus de l'État absolu.)

30. *É*, IV, 37, sc. 2 ; *TP*, ch. 2, 18, 19 et 23.

31. *TP*, ch. 3, 2.

32. *TTP*, ch. 16 (II, pp. 262-263). Et *TP*, ch. 2, 21 ; ch. 3, 8 ; ch. 4, 4 ; ch. 5, 1.

33. Le mobile de formation de la cité est toujours la crainte et l'espoir, crainte d'un plus grand mal, espoir d'un plus grand bien. Mais ce sont des passions essentiellement tristes (cf. *É*, IV, 47, dem.). La cité, une fois établie, doit susciter *l'amour de la liberté* plutôt que la crainte des châtiments ou même l'espoir des récompenses. « C'est aux esclaves, non pas aux hommes libres, qu'on donne des prix de vertu » (*TP*, ch. 10, 8).

34. *TP*, ch. 3, 3 et 8.

35. En deux textes importants (*Lettre 50*, à Jelles, III, p. 172, et *TP*, ch. 3, 3), Spinoza dit que sa théorie politique a pour caractéristique de maintenir le droit naturel dans l'état civil lui-même. Cette déclaration s'interprète différemment dans les deux cas : tantôt c'est le souverain qui se définit par son droit naturel, ce droit étant égal à la somme des droits auxquels les sujets renoncent ; tantôt ce sont les sujets qui conservent leur droit naturel à persévérer dans l'être, bien que ce droit soit maintenant déterminé par des affections communes.

36. *TTP*, ch. 20 (III, pp. 306-307). Et *TP*, ch. 3, 10 : « L'âme, dans la mesure où elle use de la raison, ne relève pas du souverain, mais d'elle-même. »

37. *É*, IV, 35, sc. ; IV, 73, prop. et dem.

38. Sur la *pietas* et la *religio*, toujours relatives à notre puissance d'agir, cf. *É*, IV, 37, sc. 1, et V, 41. Sur les « commandements » de la raison (*dictamina*), cf. *É*, IV, 18, sc.

39. Par exemple, la raison dénonce la haine et tout ce qui s'y rapporte : *É*, IV, 45 et 46. Mais c'est uniquement parce que la haine ne se sépare pas de la *tristesse* qu'elle enveloppe. L'espoir, la pitié, l'humilité, le repentir ne seront pas moins dénoncés, puisqu'ils enveloppent aussi de la tristesse : *É*, IV, 47, 50, 53, 54.

40. L'analyse que Spinoza fait de la superstition, dans la préface du *TTP*, est très proche de celle de Lucrèce : la superstition se définit essentiellement par un mélange d'avidité et d'angoisse. Et la cause de la superstition n'est pas une idée de Dieu confuse, mais la crainte, les passions tristes et leur enchaînement (*TTP*, préface, II, p. 85).

41. *TTP*, préface (II, p. 87).

42. Cf. *É*, IV, 45, sc. 2 ; IV, 50, sc. ; IV, 63, sc. ; V, 10, sc. ; IV, 67.

43. *TP*, ch. 1, 1.

44. *É*, IV, appendice, 13.

45. *É*, IV, 54, sc.

46. *É*, IV, 47, sc.

47. *TP*, ch. 10, 8.

CHAPITRE XVII

LES NOTIONS COMMUNES

Le spinozisme n'est nullement une philosophie qui s'installe en Dieu, ni qui trouve dans l'idée de Dieu son point de départ naturel. Au contraire : les conditions sous lesquelles nous avons des idées semblent nous condamner à n'avoir que des idées inadéquates ; les conditions sous lesquelles nous sommes affectés semblent nous condamner à n'éprouver que des affections passives. Les affections qui remplissent naturellement notre pouvoir d'être affecté sont des passions qui le réduisent au minimum, qui nous séparent de notre essence ou de notre puissance d'agir.

Dans cette évaluation pessimiste de l'existence, un premier espoir apparaît pourtant : la distinction radicale de l'action et de la passion ne doit pas nous faire négliger une distinction préalable entre deux sortes de passions. Sans doute toute passion nous maintient-elle séparés de notre puissance d'agir ; mais plus ou moins. Tant que nous sommes affectés de passions, nous n'avons pas la possession formelle de notre puissance d'agir. Mais les passions joyeuses nous rapprochent de cette puissance, c'est-à-dire l'augmentent ou l'aident ; les passions tristes nous en éloignent, c'est-à-dire la diminuent ou l'empêchent. La première question de l'*Éthique* est donc : Que faire pour être affecté d'un maximum de passions joyeuses ? La Nature ne nous favorise pas à cet égard. Mais nous devons compter sur l'effort de la raison, effort empirique et très lent qui trouve dans la cité les conditions qui le rendent possible : la raison, dans le principe de sa genèse ou sous son premier aspect, est l'effort d'organiser les rencontres de telle manière que nous soyons affectés d'un maximum de passions joyeuses. En effet, les passions joyeuses augmentent notre puissance d'agir ; la raison est puissance de comprendre, puissance d'agir propre à l'âme ; les passions joyeuses conviennent donc avec la raison, nous conduisent à comprendre ou nous déterminent à devenir raisonnables¹.

Mais il ne suffit pas que notre puissance d'agir augmente. Elle pourrait augmenter indéfiniment, les passions joyeuses pourraient s'enchaîner avec les passions joyeuses indéfiniment, nous n'aurions pas encore la possession formelle de notre puissance d'agir. Une sommation de passions ne fait pas une action. Il ne suffit donc pas que les passions joyeuses s'accumulent ; il faut que, à la faveur de cette accumulation, nous trouvions le moyen de conquérir notre puissance d'agir pour éprouver enfin des affections actives

dont nous serons la cause. La deuxième question de l'*Éthique* sera donc : Que faire pour produire en soi des affections actives ?

1^o) Des affections actives, si elles existent, sont nécessairement des affections de joie : il n'y a pas de tristesse active, puisque toute tristesse est diminution de notre puissance d'agir ; seule la joie peut être active². En effet, si notre puissance d'agir augmente au point que nous en ayons la possession formelle, des affections s'ensuivent, qui sont nécessairement des joies actives³. 2^o) La joie active est « un autre » sentiment que la joie passive⁴. Et pourtant Spinoza suggère que, entre les deux, la distinction n'est que de raisons⁵. C'est que les deux sentiments se distinguent seulement par la cause ; la joie passive est produite par un objet qui convient avec nous, dont la puissance augmente notre puissance d'agir, mais dont nous n'avons pas encore une idée adéquate. La joie active est produite par nous-mêmes, elle découle de notre puissance d'agir elle-même, elle suit d'une idée adéquate en nous. 3^o) Dans la mesure où les joies passives augmentent notre puissance d'agir, elles *conviennent avec* la raison. Mais, la raison étant la puissance d'agir de l'âme, les joies supposées actives *naissent* de la raison. Quand Spinoza suggère que ce qui convient avec la raison peut aussi en naître, il veut dire que toute joie passive peut donner lieu à une joie active qui s'en distingue seulement par la cause⁶.

Supposons deux corps qui conviennent entièrement, c'est-à-dire qui composent tous leurs rapports : ils sont comme les parties d'un tout, le tout exerce une *fonction générale* par rapport à ces parties, ces parties ont une *propriété commune* par rapport au tout. Deux corps qui conviennent entièrement ont donc une identité de structure. Parce qu'ils composent tous leurs rapports, ils ont une analogie, similitude ou communauté de composition. Supposons maintenant des corps qui conviennent de moins en moins, ou qui sont contraires : leurs rapports constitutifs ne se composent plus directement, mais présentent de telles différences que toute ressemblance entre ces corps paraît exclue. Pourtant, il y a encore similitude ou communauté de composition, mais *d'un point de vue de plus en plus général* qui, à la limite, met en jeu la Nature entière. Il faut tenir compte en effet du « tout » que ces deux corps forment, non pas directement l'un avec l'autre, mais avec tous les intermédiaires qui nous permettent de passer de l'un à l'autre. Comme tous les rapports se composent dans la Nature entière, la Nature présente du point de vue le plus général une similitude de composition valable pour tous les corps. On passera d'un corps à un autre, si différent soit-il, par simple variation du rapport entre les parties ultimes de l'un. Car seuls varient les rapports, dans l'ensemble de l'univers où les parties restent identiques.

Voilà ce que Spinoza appelle une « notion commune ». La notion commune est toujours l'idée d'une similitude de composition dans les

modes existants. Mais en ce sens, il y a différents types de notions. Spinoza dit que les notions communes sont plus ou moins utiles, plus ou moins faciles à former ; et aussi plus ou moins universelles, c'est-à-dire qu'elles s'organisent suivant des points de vue plus ou moins généraux⁷. En fait, on distinguera deux grandes espèces de notions communes. Les moins universelles (mais aussi les plus utiles) sont celles qui représentent une similitude de composition entre corps qui conviennent directement et de leur propre point de vue. Par exemple, une notion commune représente « ce qui est commun à un corps humain et à *certain*s corps extérieurs⁸ ». Ces notions nous font donc comprendre les convenances entre modes : elles n'en restent pas à une perception externe des convenances observées fortuitement, mais trouvent dans la similitude de la composition une raison interne et nécessaire de la convenance des corps.

À l'autre pôle, les notions communes les plus universelles représentent une similitude ou communauté de composition, mais entre corps qui conviennent d'un point de vue très général et non pas de *leur propre* point de vue. Elles représentent donc « ce qui est commun à toutes choses », par exemple l'étendue, le mouvement et le repos, c'est-à-dire l'universelle similitude dans les rapports qui se composent à l'infini du point de vue de la nature entière⁹. Ces notions ont encore leur utilité ; car elles nous font comprendre les disconvenances elles-mêmes, et nous en donnent une raison interne et nécessaire. Elles nous permettent en effet de déterminer le point de vue à partir duquel cesse la convenance la plus générale entre deux corps ; elles montrent comment et pourquoi la contrariété apparaît quand nous nous plaçons du point de vue « moins universel » de ces deux corps eux-mêmes. Nous pouvons, par une expérience de pensée, faire varier un rapport jusqu'au point où le corps correspondant revêt en quelque sorte une nature « contraire » à la sienne ; nous pouvons par là comprendre la nature des disconvenances entre corps dont les rapports sont tels ou tels. C'est pourquoi, quand il assigne le rôle de toutes les notions communes prises ensemble, Spinoza dit que l'esprit est déterminé de l'intérieur à comprendre les convenances entre les choses, et aussi les différences et les oppositions¹⁰.

Spinoza distingue avec soin les Notions communes d'une part, d'autre part les Termes transcendants (Être, chose, quelque chose) ou les Notions universelles (genres et espèces, Homme, Cheval, Chien)¹¹. Pourtant les notions communes elles-mêmes sont universelles, « plus ou moins » universelles suivant leur degré de généralité ; il faut donc penser que Spinoza n'attaque pas l'universel, mais seulement une certaine conception de l'universel abstrait. De même, Spinoza ne critique pas les notions de genre et d'espèce en général ; pour son compte, il parle du Cheval ou du Chien comme de types naturels, de l'Homme lui-même comme d'un type ou d'un modèle normatif¹². Là encore, il faut penser que Spinoza s'attaque seulement à une certaine détermination abstraite des

genres et des espèces. En effet, une idée abstraite a deux aspects qui témoignent de son insuffisance. D'abord, elle ne retient entre les choses que des différences sensibles et grossières : nous choisissons un caractère sensible, facile à imaginer ; nous distinguons les objets qui le possèdent et ceux qui ne le possèdent pas ; nous identifions tous ceux qui le possèdent ; quant aux petites différences, nous les négligeons, précisément parce que les objets se confondent dès que leur nombre dépasse la capacité de notre imagination. D'autre part, le caractère différentiel sensible est par nature extrêmement variable : il est fortuit, dépendant de la manière dont les objets affectent chacun de nous au hasard des rencontres. « Ceux qui ont plus souvent considéré avec admiration la stature des hommes entendront sous le nom d'homme un animal de stature droite, tandis que ceux qui ont accoutumé de considérer autre chose se formeront des hommes une autre image commune : par exemple l'homme est un animal capable de rire, un animal à deux pieds sans plumes, un animal raisonnable¹³. » Et le caractère retenu ne varie pas seulement avec chaque individu, mais aussi suivant les objets qui affectent un même individu : certains objets seront définis par leur forme sensible, d'autres par leur usage ou leur fonction supposée, par leur manière d'être, etc. De toutes façons, l'idée abstraite est profondément inadéquate : c'est une image qui ne s'explique pas par notre puissance de penser, mais au contraire enveloppe notre impuissance ; et qui n'exprime pas la nature des choses, mais indique plutôt l'état variable de notre constitution.

Il est clair en tout ceci que Spinoza n'attaque pas seulement les procédés du sens commun, mais aussi la tradition aristotélicienne. C'est dans la biologie aristotélicienne qu'apparaît l'effort pour définir les genres et les espèces par des différences ; et encore ces différences sensibles sont de nature très variable suivant les animaux considérés. Contre cette tradition, Spinoza suggère un grand principe : considérer les structures, et non plus les formes sensibles ou les fonctions¹⁴. Mais que signifie « structure » ? C'est un système de rapports entre les parties d'un corps (ces parties n'étant pas des organes, mais les éléments anatomiques de ces organes). On cherchera comment les rapports varient dans tel ou tel autre corps ; on aura le moyen de déterminer directement les ressemblances entre deux corps, si éloignés soient-ils. La forme et la fonction d'un organe, dans un animal déterminé, dépendent uniquement des rapports entre parties organiques, c'est-à-dire entre éléments anatomiques constants. À la limite, la Nature tout entière est un même Animal où, seuls, varient les rapports entre les parties. À l'examen des différences sensibles, s'est substitué un examen des similitudes intelligibles, apte à nous faire comprendre « de l'intérieur » les ressemblances, et aussi les différences entre les corps. Les notions communes chez Spinoza sont des idées biologiques, plus encore que des idées physiques ou mathématiques. Elles jouent véritablement le rôle d'Idées dans une philosophie de la Nature dont toute finalité se trouve

exclue. (Sans doute les indications de Spinoza sont-elles rares sur cet aspect des notions communes. Mais en vérité, elles sont rares sur tous les aspects des notions communes ; nous verrons pourquoi. Les indications de Spinoza suffisent toutefois à faire de lui un précurseur de Geoffroy Saint-Hilaire, sur la voie du grand principe d'unité de composition¹⁵.)

Les notions communes sont des idées *générales*, non pas des idées *abstraites*. Or, en tant que telles, elles sont nécessairement « adéquates ». Soit le cas des notions les moins universelles : ce qui est commun à mon corps et à certains corps extérieurs est « également » dans chacun de ces corps ; l'idée en est donc donnée en Dieu, non seulement en tant qu'il a l'idée des corps extérieurs, mais aussi en tant qu'il a simplement l'idée de mon corps ; j'ai donc moi-même l'idée de ce quelque chose de commun, et je l'ai telle qu'elle est en Dieu¹⁶. Quant aux notions les plus universelles : ce qui est commun à toutes choses est « également » dans la partie et dans le tout, l'idée en est donc donnée en Dieu, etc¹⁷. Ces démonstrations fondent les deux aspects sous lesquels les notions communes en général sont nécessairement adéquates ; en d'autres termes, *les notions communes sont des idées qui s'expliquent formellement par notre puissance de penser et qui, matériellement, expriment l'idée de Dieu comme leur cause efficiente*. Elles s'expliquent par notre puissance de penser parce que, étant en nous comme elles sont en Dieu, elles tombent sous notre propre puissance comme elles tombent sous la puissance absolue de Dieu. Elles expriment l'idée de Dieu comme cause parce que, Dieu les possédant comme nous les possédons, elles « enveloppent » nécessairement l'essence de Dieu. En effet, lorsque Spinoza dit que toute idée de chose particulière enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu, il s'agit des choses particulières telles qu'elles sont en Dieu, donc des idées de choses telles que Dieu les possède¹⁸. Parmi les idées que nous *avons*, les seules qui puissent exprimer l'essence de Dieu, ou envelopper la connaissance de cette essence, sont donc des idées qui sont en nous comme elles sont en Dieu : bref, les notions communes¹⁹.

D'où plusieurs conséquences importantes : 1^o) Nous demandions comment nous pourrions arriver à des idées adéquates. Tout dans l'existence nous condamnait à n'avoir que des idées inadéquates : nous n'avions ni l'idée de nous-mêmes, ni l'idée des corps extérieurs, mais seulement des idées d'affections, indiquant l'effet d'un corps extérieur sur nous. Mais précisément, à partir de cet effet, nous pouvons former l'idée de ce qui est commun à un corps extérieur et au nôtre. Compte tenu des conditions de notre existence c'est pour nous la seule voie capable de nous mener à une idée adéquate. *La première idée adéquate que nous avons*, c'est la notion commune, l'idée de ce « quelque chose de commun ». 2^o) Cette idée s'explique par notre puissance de comprendre ou de penser. Or la puissance de comprendre, c'est la puissance d'agir de l'âme. Nous sommes donc actifs en tant que nous formons des notions communes. La formation

de la notion commune marque le moment où nous entrons en *possession formelle* de notre puissance d'agir. Par là même, elle constitue le second moment de la raison. La raison, dans sa genèse, est l'effort d'organiser les rencontres en fonction des convenances et des disconvenances perçues. La raison dans son activité même est l'effort de concevoir les notions communes, donc de comprendre intellectuellement les convenances et les disconvenances elles-mêmes. Quand nous formons une notion commune, notre âme est dite « se servir de la raison » : nous parvenons à la possession de notre puissance d'agir ou de comprendre, nous sommes devenus des êtres raisonnables. 30) Une notion commune est notre première idée adéquate. Mais quelle qu'elle soit, elle nous mène immédiatement à une autre idée adéquate. L'idée adéquate est expressive et, ce qu'elle exprime, c'est l'essence de Dieu. Une notion commune quelconque nous donne immédiatement la connaissance de l'essence éternelle et infinie de Dieu. Nous n'avons pas une idée adéquate, c'est-à-dire expressive, sans que cette idée ne nous donne la connaissance de ce qu'elle exprime, donc la connaissance adéquate de l'essence même de Dieu.

Toutefois, la notion commune risque d'intervenir comme un miracle tant que nous n'expliquons pas comment nous arrivons à la former. *Comment vient-elle rompre l'enchaînement des idées inadéquates auxquelles nous semblions condamnés ?* « Commun », sans doute, ne signifie pas seulement quelque chose de commun à deux ou plusieurs corps, mais aussi commun aux esprits capables d'en former l'idée. Mais, d'abord, Spinoza rappelle que les notions communes sont plus ou moins communes à tous les esprits²⁰. Et, même si on les assimile à des idées innées, l'innéité n'a jamais dispensé d'un effort de formation, d'une *causa fiendi* nécessaire pour nous faire retrouver ce qui n'est donné qu'en droit. Que les notions communes soient en nous comme elles sont en Dieu signifie seulement que, si nous les formons, nous les *avons* comme Dieu les *a*. Mais précisément, comment les formons-nous, dans quelles circonstances favorables ? Comment arrivons-nous à notre puissance d'agir ?

Tant que nous en restons à un point de vue spéculatif, ce problème reste insoluble. Deux erreurs d'interprétation nous semblent dangereuses dans la théorie des notions communes : négliger leur sens biologique au profit de leur sens mathématique ; mais surtout négliger leur fonction pratique au profit de leur contenu spéculatif. Or cette dernière erreur trouve peut-être son occasion dans la manière dont Spinoza lui-même introduit le système des notions communes. Le livre II de l'*Éthique* considère en effet ces notions du point de vue de la pure spéculation ; il les expose donc dans un ordre logique, qui va des plus universelles aux moins universelles²¹. Mais alors, Spinoza montre seulement que, *si* nous formons des notions communes, celles-ci sont nécessairement des idées adéquates. La cause et

l'ordre de leur formation nous échappent encore ; de même, la nature de leur fonction pratique, qui se trouve seulement suggérée dans le livre II²².

Il est vrai que tous les corps ont quelque chose de commun, ne serait-ce que l'étendue, le mouvement et le repos. Les corps qui ne conviennent pas et qui sont contraires n'en ont pas moins quelque chose de commun, c'est-à-dire une similitude de composition très générale qui met en jeu la Nature entière sous l'attribut de l'étendue²³. C'est même pourquoi l'exposition des notions communes, dans l'ordre logique, se fait à partir des plus universelles : donc, à partir des notions qui s'appliquent à des corps très éloignés les uns des autres et contraires les uns aux autres. Mais, s'il est vrai que deux corps contraires ont quelque chose de commun, jamais en revanche un corps ne peut être contraire à l'autre, mauvais pour l'autre, par ce qu'il a de commun avec lui : « Nulle chose ne peut être mauvaise par ce qu'elle a de commun avec notre nature, mais dans la mesure où elle est mauvaise pour nous, elle nous est contraire²⁴. » Quand nous éprouvons une affection mauvaise, une affection passive triste produite en nous par un corps qui ne nous convient pas, *rien ne nous induit à former l'idée* de ce qui est commun à ce corps et au nôtre. Au contraire, quand nous éprouvons une affection joyeuse : une chose nous étant bonne dans la mesure où elle convient avec notre nature, l'affection joyeuse elle-même nous induit à former la notion commune correspondante. Les premières notions communes que nous formons sont donc les moins universelles, c'est-à-dire celles qui s'appliquent à notre corps et à un autre corps, qui convient directement avec le nôtre et qui l'affecte de joie. Si nous considérons l'ordre de formation des notions communes, nous devons partir des notions les moins universelles ; car les plus universelles, s'appliquant à des corps qui sont contraires au nôtre, ne trouvent aucun *principe inducteur* dans les affections que nous éprouvons.

En quel sens prenons-nous « induire » ? Il s'agit d'une sorte de *cause occasionnelle*. L'idée adéquate s'explique formellement par notre puissance de comprendre ou d'agir. Or tout ce qui s'explique par notre puissance d'agir dépend de notre seule essence, donc est « inné ». Mais déjà chez Descartes l'inné renvoyait à une espèce d'occasionalisme. L'inné est actif ; mais précisément, il ne peut devenir actuel que s'il trouve une occasion favorable dans les affections qui viennent du dehors, affections passives. Il semble donc que le schéma de Spinoza soit le suivant :

Quand nous rencontrons un corps qui convient avec le nôtre, quand nous éprouvons une affection passive joyeuse, nous sommes induits à former l'idée de ce qui est commun à ce corps et au nôtre. Voilà pourquoi, dans le livre V de l'*Éthique*, Spinoza est amené à reconnaître le privilège des passions joyeuses dans la formation des notions communes : « *Aussi longtemps que nous ne sommes pas tourmentés par des sentiments qui sont contraires à notre nature* [sentiments de tristesse, provoqués par des objets contraires qui ne nous conviennent pas], aussi longtemps la puissance de l'esprit, par

laquelle il s'efforce de comprendre les choses, n'est pas empêchée, et par conséquent aussi longtemps il a le pouvoir de former des idées claires et distinctes²⁵. » En effet, il suffit que l'empêchement soit ôté pour que la puissance d'agir passe à l'acte, et que nous entrions en possession de ce qui nous est inné. On voit pourquoi il ne suffisait pas d'accumuler les passions joyeuses pour devenir actif. L'amour-passion s'enchaîne à la joie-passion, d'autres sentiments et désirs s'enchaînent à l'amour. Tous augmentent notre puissance d'agir ; mais jamais jusqu'au point où nous devenions actifs. Il fallait d'abord que ces sentiments fussent « assurés » ; il nous fallait d'abord éviter les passions tristes qui diminuaient notre puissance d'agir ; tel était le premier effort de la raison. Mais ensuite, il fallait sortir d'un simple enchaînement des passions, même joyeuses. Car celles-ci ne nous donnent pas encore la possession de notre puissance d'agir ; nous n'avons pas l'idée adéquate de l'objet qui convient en nature avec nous ; les passions joyeuses elles-mêmes naissent d'idées inadéquates, qui indiquent seulement l'effet d'un objet sur nous. Il faut donc que, *à la faveur des passions joyeuses*, nous formions l'idée de ce qui est commun entre le corps extérieur et le nôtre. Car cette idée seule, cette notion commune, est adéquate. Tel est le deuxième moment de la raison ; alors, et alors seulement, nous comprenons et agissons, nous sommes raisonnables : non pas par l'accumulation des passions joyeuses en tant que passions, mais par un véritable « saut », qui nous met en possession d'une idée adéquate, à la faveur de cette accumulation.

Pourquoi devenons-nous actifs dans la mesure où nous formons une notion commune ou avons une idée adéquate ? L'idée adéquate s'explique par notre puissance de comprendre, donc par notre puissance d'agir. Elle nous met en possession de cette puissance, mais de quelle manière ? Il faut se rappeler qu'une idée adéquate, à son tour, n'est pas séparable d'un enchaînement d'idées qui en découlent. L'esprit qui forme une *idée* adéquate est *cause* adéquate des idées qui découlent de celle-ci : c'est en ce sens qu'il est actif²⁶. Quelles sont donc ces idées, qui suivent de la notion commune que nous formons à la faveur des passions joyeuses ? Les passions joyeuses sont les idées des affections produites par un corps qui convient avec le nôtre ; notre esprit lui seul forme l'idée de ce qui est commun à ce corps et au nôtre ; *en découle une idée d'affection, un sentiment qui n'est plus passif, mais actif*. Ce sentiment n'est plus une passion, parce qu'il suit d'une idée adéquate en nous ; il est lui-même idée adéquate. Il se distingue du sentiment passif dont nous étions partis, mais s'en distingue seulement par la cause : il a pour cause, non plus l'idée inadéquate d'un objet qui convient avec nous, mais l'idée nécessairement adéquate de ce qui est commun à cet objet et à nous-mêmes. C'est pourquoi Spinoza peut dire : « Un sentiment qui est une passion cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une idée claire et distincte (adéquate)²⁷. » Car nous en formons une idée claire et distincte dans la mesure où nous le rattachons à la notion commune

comme à sa cause ; alors, il est actif et dépend de notre puissance d'agir. Spinoza ne veut pas dire que toute passion disparaisse : ce qui disparaît n'est pas la joie passive elle-même, mais toutes les passions, tous les désirs qui s'enchaînent avec elle, liés à l'idée de la chose extérieure (amour-passion, etc.)²⁸.

Un sentiment quelconque détermine le *conatus* à faire quelque chose en fonction d'une idée d'objet ; le *conatus*, ainsi déterminé, s'appelle un désir. Mais tant que nous sommes déterminés par un sentiment de joie passive, nos désirs sont encore irrationnels, puisqu'ils naissent d'une idée inadéquate. Or, maintenant, à la joie passive s'ajoute une joie active qui s'en distingue seulement par la cause ; de cette joie active naissent des désirs qui appartiennent à la raison, parce qu'ils procèdent d'une idée adéquate²⁹. « Tous les appétits ou désirs sont des passions dans la mesure où ils naissent d'idées inadéquates, et ils s'adjoignent à la vertu quand ils sont provoqués ou engendrés par des idées adéquates ; car tous les désirs par lesquels nous sommes déterminés à faire quelque chose peuvent naître aussi bien d'idées adéquates que d'idées inadéquates³⁰. » Donc, des désirs de la raison remplacent les désirs irrationnels, ou plutôt un enchaînement rationnel se substitue à l'enchaînement irrationnel des désirs : « Nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps suivant un ordre conforme à l'entendement³¹. »

L'ensemble de l'opération décrite par Spinoza présente quatre moments : 1^o) Joie passive qui augmente notre puissance d'agir, d'où découlent des désirs ou des passions, en fonction d'une idée encore inadéquate ; 2^o) À la faveur de ces passions joyeuses, formation d'une notion commune (idée adéquate) ; 3^o) Joie active, qui suit de cette notion commune et qui s'explique par notre puissance d'agir ; 4^o) Cette joie active s'ajoute à la joie passive, mais *remplace* les désirs-passions qui naissaient de celle-ci par des désirs qui appartiennent à la raison, et qui sont de véritables actions. Ainsi se réalise le programme de Spinoza : non pas supprimer toute passion, mais à la faveur de la passion joyeuse, faire que les passions n'occupent plus que la plus petite partie de nous-mêmes et que notre pouvoir d'être affecté soit rempli par un maximum d'affections actives³².

Au début du Livre V de l'*Éthique*, Spinoza montre qu'un sentiment cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une idée claire et distincte (adéquate) ; et que nous en formons une idée claire et distincte sitôt que nous le rattachons à une notion commune comme à sa cause. Toutefois, Spinoza ne réserve pas cette thèse au sentiment de joie, il l'affirme valable pour *tout* sentiment : « Il n'est aucune affection du corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct³³. » La démonstration de cette proposition est fort concise : « Les choses qui sont communes à toutes ne peuvent être conçues, sinon de façon adéquate ; et par conséquent... » Prenons donc le cas de la tristesse. Évidemment, Spinoza ne veut pas dire que la tristesse, étant une passion inévitable, est elle-même commune à

tous les hommes ou à tous les êtres. Spinoza n'oublie pas que la notion commune est toujours l'idée de quelque chose de positif : rien n'est commun par simple impuissance ou par imperfection³⁴. Spinoza veut dire que, même dans le cas d'un corps qui ne convient pas avec le nôtre et nous affecte de tristesse, nous pouvons former l'idée de ce qui est commun à ce corps et au nôtre ; simplement, cette notion commune sera très universelle, impliquant un point de vue beaucoup plus général que celui des deux corps en présence. Elle n'en a pas moins une fonction pratique : elle nous fait comprendre pourquoi les deux corps précisément, ne conviennent pas de leur propre point de vue. « Nous voyons que la tristesse provenant de la perte de quelque bien s'adoucit, sitôt que l'homme qui a perdu ce bien considère qu'il n'aurait pu être conservé d'aucune manière³⁵. » (L'homme, en effet, comprend que son propre corps et le corps extérieur n'auraient pu composer leurs rapports de manière durable que dans d'autres circonstances : si les intermédiaires avaient été donnés, mettant en jeu la Nature entière, du point de vue de laquelle une telle composition devenait possible.) Mais quand une notion commune très universelle nous fait comprendre une disconvenance, là encore un sentiment de joie active en découle : *toujours une joie active suit de ce que nous comprenons*. « Dans la mesure où nous comprenons les causes de la tristesse, elle cesse d'être une passion, c'est-à-dire qu'elle cesse d'être tristesse³⁶. » Il semble donc que, même si nous partons d'une passion triste, l'essentiel du schéma précédent se retrouve : tristesse ; formation d'une notion commune ; joie active qui en découle.

Dans le livre II de l'*Éthique*, Spinoza considère les notions communes dans leur contenu spéculatif ; il les suppose données, ou donnables ; il est donc normal qu'il aille des plus universelles aux moins universelles, suivant un ordre logique. Au début du livre V de l'*Éthique*, Spinoza analyse la fonction pratique des notions communes supposées données : cette fonction consiste en ceci que la notion est cause d'une idée adéquate d'affection, c'est-à-dire d'une joie active. Cette thèse est valable pour les notions communes les plus universelles comme pour les moins universelles : on peut donc considérer toutes les notions communes prises ensemble, dans l'unité de leur fonction pratique.

Mais tout change quand Spinoza demande au cours du livre V : Comment arrivons-nous à former une notion commune, nous qui semblons condamnés aux idées inadéquates et aux passions ? Alors, nous voyons que les premières notions sont nécessairement les moins universelles. Les moins universelles, en effet, sont celles qui s'appliquent à mon corps et à un autre corps qui convient avec lui (ou à quelques autres corps) ; *elles seules trouvent dans les joies passives que j'éprouve l'occasion d'être formées*. Les plus universelles, au contraire, s'appliquent à tous les corps ; elles s'appliquent donc à des corps très différents, contrairement les uns aux autres. Mais la tristesse, ou la contrariété, produite en nous par un corps qui

ne convient pas avec le nôtre, n'est jamais *l'occasion de former* une notion commune. Si bien que le processus de formation des notions se présente ainsi : Nous cherchons d'abord à éprouver un maximum de passions joyeuses (premier effort de la raison). Nous cherchons donc à éviter les passions tristes, à échapper à leur enchaînement, à conjurer les mauvaises rencontres. Puis, en second lieu, nous nous servons des passions joyeuses pour former la notion commune correspondante, d'où découlent des joies actives (deuxième effort de la raison). Une telle notion commune est parmi les moins universelles, puisqu'elle s'applique seulement à mon corps et à des corps qui conviennent avec lui. Mais elle nous rend encore plus forts pour éviter les mauvaises rencontres ; et surtout elle nous met en possession de notre puissance d'agir et de comprendre. *Alors, en troisième lieu*, nous sommes devenus capables de former des notions communes plus universelles, qui s'appliquent à tous les cas, même aux corps qui nous sont contraires ; nous sommes devenus capables de comprendre même nos tristesses et de tirer de cette compréhension une joie active. Nous sommes capables de faire face aux mauvaises rencontres que nous ne pouvons pas éviter, de réduire les tristesses qui subsistent nécessairement en nous. Mais on n'oubliera pas que, malgré l'identité générale de leur fonction pratique (produire des joies actives), les notions communes sont d'autant plus utiles, d'autant plus efficaces qu'elles procèdent de passions joyeuses et sont moins universelles³⁷.

Toutes les notions communes ont un même contenu spéculatif : elles impliquent une certaine généralité sans abstraction. Elles ont une même fonction pratique : idées nécessairement adéquates, elles sont telles qu'une joie active en découle. Mais leur rôle, spéculatif et pratique, n'est pas du tout le même si nous considérons les conditions de leur formation. Les premières notions communes que nous formons, ce sont les moins universelles, parce qu'elles trouvent dans nos passions joyeuses un principe inducteur efficace. C'est au niveau du « moins universel » que nous conquérons notre puissance d'agir : nous accumulons les joies passives, nous y trouvons l'occasion de former des notions communes, d'où découlent des joies actives. En ce sens, l'augmentation de notre puissance d'agir nous donne l'occasion de conquérir cette puissance, ou de devenir actif effectivement. Ayant conquis notre activité sur certains points, nous devenons capables de former des notions communes, même dans les cas moins favorables. Il y a tout un apprentissage des notions communes, ou du *devenir-actif* : on ne doit pas négliger dans le Spinozisme l'importance du problème d'un processus de formation ; il faut partir des notions communes les moins universelles, les premières que nous ayons l'occasion de former.

1. *É*, IV, 59, dem. : « Dans la mesure où la joie est bonne, elle convient avec la raison, car elle consiste en ce que la puissance d'agir de l'homme est augmentée ou aidée. »

2. *É*, III, 59, prop. et dem.

3. *É*, III, 58, prop. et dem. ; IV, 59, dem.

4. *É*, III, 58, prop.

5. Le sentiment actif et le sentiment passif se distinguent comme l'idée adéquate et l'idée inadéquate. Mais entre une idée inadéquate et une idée adéquate d'affection, la distinction est seulement de raison : *É*, V, 3, dem.

6. Cf. *É*, IV, 51, dem.

7. Plus ou moins utiles, plus ou moins faciles à découvrir ou à former : *É*, II, 40, sc. 1. Plus ou moins universelles (*maxime universales, minime universalia*) : *TTP*, ch. 7, II, p. 176.

8. Cas des notions communes les moins universelles : *É*, II, 39, prop.

9. Cas des notions communes les plus universelles : *É*, II, 37 et 38, prop.

10. *É*, II, 29, sc. : « Toutes les fois que l'esprit est déterminé de l'intérieur, c'est-à-dire parce qu'il considère plusieurs choses en même temps, à comprendre leurs convenances, leurs différences et leurs oppositions, toutes les fois en effet qu'il est disposé de l'intérieur de telle ou telle manière, alors il considère les choses clairement et distinctement, comme je le montrerai plus bas. »

11. *É*, II, 40, sc. 1.

12. Cf. *É*, IV, préface.

13. *É*, II, 40, sc. 1.

14. *É*, 2, sc. : « Car personne jusqu'ici n'a connu la structure (*fabrica*) du corps si exactement qu'il ait pu en expliquer toutes les fonctions. »

15. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire définit sa « philosophie de la Nature » par le principe d'unité de composition. Il oppose sa méthode à la méthode classique issue d'Aristote, qui considère les formes et les fonctions. Au-delà de celles-ci, il se propose de déterminer les rapports variables entre éléments anatomiques constants : les animaux différents correspondent aux variations de rapport, de situation respective et de dépendance de ces éléments, si bien qu'ils se réduisent tous aux modifications d'un seul et même Animal en soi. Aux ressemblances de formes et aux analogies de fonctions, qui restent toujours extérieures, Geoffroy substitue ainsi le point de vue intrinsèque d'une unité de composition ou d'une similitude de rapports. Il aime à se réclamer de Leibniz, et d'un principe d'unité dans le divers. Il nous semble pourtant encore plus spinoziste ; car sa philosophie de la Nature est un monisme, et elle exclut radicalement tout principe de finalité, externe ou interne. Cf. *Principes de philosophie zoologique*, 1830, et *Études progressives d'un naturaliste*, 1835.

16. *É*, II, 39, prop. et dem.

17. *É*, II, 38, prop. et dem.

18. *É*, II, 45, prop. et sc.

19. *É*, II, 46, dem. : « Donc, ce qui donne la connaissance de l'essence éternelle et infinie de Dieu est commun à toutes choses, et est également dans une partie comme dans le tout. »

20. *É*, II, 40, sc. 1 : Par notre méthode, on établirait « quelles notions sont communes, et quelles sont claires et distinctes pour ceux-là seulement qui ne s'embarrassent pas de préjugés... ».

21. Cf. *É*, II, 38 et 39. De même *TTP*, ch. 7, où l'on part des notions les plus universelles (II, pp. 176-177).

22. Cf. *É*, II, 39, dem. : De la notion commune découle une idée d'affection (telle est sa fonction pratique).

23. *É*, IV, 29, prop. : « Et, d'une façon absolue, aucune chose ne peut être bonne *ou mauvaise* pour nous, à moins qu'elle n'ait quelque chose de commun avec nous. »

24. *É*, IV, 30, prop.

25. *É*, V, 10, dem.

26. *É*, III, 1, dem.

27. *É*, V, 3, prop. Et la proposition suivante précise le moyen de former cette idée claire et distincte : rattacher le sentiment à une notion commune comme à sa cause.

28. Cf. *É*, V, 2, prop. et dem. Et V, 4, sc. : Ce qui est détruit n'est pas la joie passive elle-même, mais les amours qui en procèdent.

29. *É*, IV, 63, dem. du cor. : « Le désir qui naît de la raison peut seulement naître d'un sentiment de joie qui n'est pas une passion. »

30. *É*, V, 4, sc.

31. *É*, V, 10, prop. et dem.

32. Cf. *É*, V, 20 sc.

33. *É*, V, prop. et cor.

34. *É*, IV, 32, prop. : « Dans la mesure où les hommes sont soumis aux passions, on ne peut dire qu'ils conviennent par nature. » Et le scolie précise : « Les choses qui conviennent dans la seule négation, autrement dit en ce qu'elles n'ont pas, ne conviennent en réalité en aucune chose. »

35. *É*, V, 6, sc.

36. *É*, V, 18, sc.

37. C'est l'ordre que présente *É*, V, 10. 1^o) Dans la mesure où « nous ne sommes pas tourmentés par des sentiments contraires à notre nature », nous avons le pouvoir de former des idées claires et distinctes (notions communes), et d'en déduire les affections qui s'enchaînent les unes aux autres conformément à la raison. Ce sont donc les passions joyeuses (sentiments convenant avec notre nature) qui servent d'occasion première à la

formation des notions communes. Nous devons *sélectionner* nos passions, et même quand nous rencontrons quelque chose qui ne convient pas avec nous, nous devons nous efforcer de réduire la tristesse au minimum (cf. scolie). 2^o) Quand nous avons formé les premières notions communes, nous sommes d'autant plus forts pour éviter les mauvaises rencontres et les sentiments qui nous sont contraires. Et dans la mesure où nous éprouvons nécessairement encore de tels sentiments, nous sommes capables de former de nouvelles notions communes, qui nous font comprendre ces disconvenances et ces contrariétés elles-mêmes (cf. scolie).

CHAPITRE XVIII

VERS LE TROISIÈME GENRE

Les genres de connaissance sont aussi des manières de vivre, des modes d'existence. Le premier genre (imagination) est constitué par toutes les idées inadéquates, par les affections passives et leur enchaînement¹. Ce premier genre correspond d'abord à *l'état de nature* : je perçois les objets au hasard des rencontres, d'après l'effet qu'ils ont sur moi. Cet effet n'est qu'un « signe », une « indication » variable. Cette connaissance est par *expérience vague* ; et vague, selon l'étymologie, renvoie au caractère hasardeux des rencontres². Ici, nous ne connaissons de la Nature que son « ordre commun », c'est-à-dire l'effet des rencontres entre parties suivant des déterminations purement extrinsèques.

Mais *l'état civil*, lui aussi, appartient au premier genre de connaissance. Dès l'état de nature, l'imagination forme des idées universelles abstraites, qui retiennent de l'objet tel ou tel caractère sensible. Ce caractère sera désigné par un nom, qui servira de signe soit par rapport à des objets qui ressemblent au premier, soit par rapport à des objets qui sont liés d'habitude avec le premier³. Mais avec le langage et l'état civil se développe une seconde sorte de signes : non plus indicatifs, mais impératifs. Des signes nous paraissent dire ce qu'il *faut* faire pour obtenir tel résultat, pour réaliser telle fin : cette connaissance est par *oui-dire*. Ainsi, dans l'exemple fameux de Spinoza, un signe représente l'opération que nous « devons » faire sur trois nombres pour trouver le quatrième. Lois de la nature ou règles techniques, il est inévitable que toute loi nous apparaisse sous une forme morale, précisément dans la mesure où nous n'en avons pas une connaissance adéquate ; une loi nous paraît morale, ou de type moral, chaque fois que nous en faisons dépendre l'effet d'un signe impératif (et non des rapports constitutifs des choses).

Ce qui forme l'unité du premier genre de connaissance, ce sont les signes. Ils définissent l'état d'une pensée qui reste inadéquate, enveloppée, non expliquée. À ce premier genre, il faudrait même joindre *l'état de religion*, c'est-à-dire l'état de l'homme par rapport à un Dieu qui lui donne une révélation. Cet état ne diffère pas moins de l'état de nature que l'état civil lui-même : « La nature n'a jamais enseigné à personne que l'homme est obligé d'obéir à Dieu ; aucun raisonnement même ne saurait le lui apprendre. Seule la révélation, confirmée par des signes, le fait connaître à

chacun⁴ ». Cet état de religion n'en est pas moins dans le premier genre : précisément parce qu'il fait partie de la connaissance inadéquate, parce qu'il est fondé sur des signes et se manifeste sous forme de lois qui commandent et ordonnent. La Révélation s'explique elle-même par le caractère inadéquat de notre connaissance, et porte uniquement sur certains propres de Dieu. Les signes de la révélation constituent une troisième sorte de signes et définissent la religion des prophètes, religion du premier genre ou de l'imagination.

Le second genre de connaissance dans l'*Éthique* correspond à l'état de raison : c'est une connaissance des notions communes, et par notions communes. C'est là, dans l'*Éthique*, qu'apparaît la véritable rupture entre les genres de connaissance : « La connaissance du second et du troisième genre, et non celle du premier, nous enseigne à distinguer le vrai du faux⁵. » Avec les notions communes, nous entrons dans le domaine de l'*expression* : ces notions sont nos premières idées adéquates, elles nous arrachent au monde des signes inadéquats. Et parce que toute notion commune nous conduit à l'idée de Dieu dont elle exprime l'essence, le second genre de connaissance implique lui aussi une religion. Cette religion n'est plus de l'imagination, mais de l'entendement ; l'expression de la Nature remplace les signes, l'amour remplace l'obéissance ; ce n'est plus la religion des prophètes, mais, à des degrés divers, la religion de Salomon, la religion des Apôtres, la véritable religion du Christ, fondée sur les notions communes⁶.

Mais précisément, qu'est-ce que nous connaissons par ces notions ? Il est entendu que les notions communes ne constituent l'essence particulière d'aucune chose. Pourtant, il ne suffit pas de les définir par leur généralité. *Les notions s'appliquent aux modes existants particuliers, et n'ont pas de sens indépendamment de cette application.* Représentant (de points de vue plus ou moins généraux) la similitude de composition des modes existants, elles sont pour nous le seul moyen d'arriver à la connaissance adéquate des rapports caractéristiques des corps, de la composition de ces rapports et de leurs lois de composition. Là encore, on le voit bien dans l'exemple des nombres : dans le deuxième genre de connaissance, nous n'appliquons plus une règle connue par ouï-dire, comme on obéit à une loi morale ; comprenant la règle de proportionnalité dans une notion commune, nous saisissons la manière dont se composent les rapports constitutifs des trois nombres donnés. C'est pourquoi les notions communes nous font connaître l'ordre positif de la Nature au sens de : ordre des rapports constitutifs ou caractéristiques sous lesquels les corps conviennent et s'opposent. Les lois de la Nature n'apparaissent plus comme des commandements et des défenses, mais pour ce qu'elles sont, vérités éternelles, normes de composition, règles d'effectuation des pouvoirs. C'est cet ordre de la Nature qui exprime Dieu comme source ; et plus nous

connaissions les choses suivant cet ordre, plus nos idées elles-mêmes expriment l'essence de Dieu. Toute notre connaissance exprime Dieu, quand elle est dirigée par les notions communes.

Les notions communes sont une des découvertes fondamentales de l'*Éthique*. Nous devons, à cet égard, attacher la plus grande importance à la chronologie. Ferdinand Alquié insista récemment sur ce point : l'introduction des notions communes dans l'*Éthique* marque un moment décisif du spinozisme⁷. En effet, ni le *Court Traité* ni le *Traité de la réforme* n'en font état. Le *Court Traité* sait déjà que les choses ont des rapports caractéristiques, mais se fie seulement au « raisonnement » pour les découvrir ; nulle mention des notions communes⁸. Aussi le correspondant du deuxième genre de connaissance dans le *Court Traité* (deuxième « mode de conscience ») ne constitue-t-il pas une connaissance adéquate, mais une simple croyance droite. Dans le *Traité de la réforme*, le correspondant du deuxième genre (troisième « mode de perception ») ne constitue encore qu'une connaissance claire, non pas une connaissance adéquate : il ne se définit nullement par les notions communes, mais par des inférences de type cartésien et des déductions de type aristotélicien⁹.

Pourtant, dans un tout autre contexte, on trouve dans le *Traité de la réforme* un pressentiment et une approximation de ce que seront les notions communes. Un passage célèbre parle, en effet, des « choses fixes et éternelles » qui, en raison de leur omniprésence, sont à notre égard « comme des universaux ou des genres pour la définition des choses singulières changeantes » : on reconnaît ici les notions les plus universelles, étendue, mouvement, repos, qui sont communes à toutes choses. Et la suite du texte réclame encore d'autres « adjuvants » nécessaires pour comprendre les choses singulières changeantes : on pressent alors le rôle des notions communes moins universelles¹⁰. Mais si ce texte soulève beaucoup de difficultés, c'est parce qu'il est écrit du point de vue du mode de perception ou du genre de connaissance suprême, portant sur les essences elles-mêmes : dans les choses fixes et éternelles, dit Spinoza, des lois sont inscrites comme dans leurs vrais codes ; or ces lois semblent aussi bien des lois de production des essences que des lois de composition des rapports¹¹.

Comment expliquer que Spinoza assimile ici des sortes de lois si différentes ? Nous supposons qu'il n'eut le pressentiment des notions communes qu'en avançant dans la rédaction du *Traité de la réforme*. Or, à ce moment, il avait déjà défini autrement le troisième mode de perception (correspondant au second genre de connaissance). D'où, les choses fixes et éternelles faisant fonction d'universaux ne trouvaient de place qu'au niveau du genre ou du mode suprême : elles étaient confondues dès lors avec le principe de la connaissance des essences. Une autre place était possible ; mais il aurait fallu que Spinoza revînt en arrière, et reprît la description des modes de perception en fonction de sa nouvelle idée. Cette hypothèse explique en partie pourquoi Spinoza renonce à terminer le *Traité de la*

réforme, précisément quand il arrive à l'exposé de ce qu'il appelle lui-même une propriété commune. Cette hypothèse permettrait aussi de dater la pleine formation de la théorie des notions communes par Spinoza entre l'abandon du *Traité de la réforme* et la rédaction de l'*Éthique*. Or cette pleine possession devait lui inspirer le désir de modifier le *Traité*, de refaire la théorie du second genre ou troisième mode de perception, en donnant aux notions communes leur développement autonome et distinct ; c'est pourquoi Spinoza, dans l'*Éthique*, parle d'un *Traité* où il se propose de développer ces points¹².

Quand Spinoza découvre que les notions communes sont nos premières idées adéquates, un hiatus s'établit donc entre le premier et le second genre de connaissance. L'existence de ce hiatus ne doit pas nous faire oublier pourtant tout un système de correspondances entre ces deux genres, sans lesquelles la formation d'une idée adéquate ou d'une notion commune resterait incompréhensible. D'abord nous avons vu que l'état civil tenait lieu de raison, préparait la raison et l'imitait. Cela serait impossible si les lois morales et les signes impératifs, malgré le contresens qu'ils impliquent, ne coïncidaient d'une certaine manière avec l'ordre véritable et positif de la Nature. Ainsi ce sont bien les lois de la Nature que les prophètes saisissent et transmettent, bien qu'ils les comprennent inadéquatement. De même, le plus grand effort de la société est de choisir des signes et d'instituer des lois dont l'ensemble coïncide au maximum avec l'ordre de la nature et, surtout, avec la subsistance de l'homme dans cet ordre. À cet égard, la variabilité des signes devient un avantage, et nous ouvre des possibilités que l'entendement n'a pas par lui-même, possibilités propres à l'imagination¹³. Mais, de plus, la raison n'arriverait pas à former des notions communes, c'est-à-dire à entrer en possession de sa puissance d'agir, si elle ne se cherchait elle-même au cours de ce premier effort qui consiste à sélectionner les passions joyeuses. Avant de devenir actifs, il faut sélectionner et enchaîner les passions qui augmentent notre puissance d'agir. Or ces passions se rapportent à l'image d'objets qui conviennent en nature avec nous ; ces images elles-mêmes sont encore des idées inadéquates, simples indications qui ne nous font connaître les objets que par l'effet qu'ils ont sur nous. La raison ne se « trouverait » donc pas si son premier effort ne se dessinait dans le cadre du premier genre, utilisant toutes les ressources de l'imagination.

Envisagées dans leur origine, les notions communes trouvent dans l'imagination les conditions mêmes de leur formation. Mais bien plus : envisagées dans leur fonction pratique, elles ne s'appliquent qu'à des choses qui peuvent être imaginées. C'est pourquoi elles sont elles-mêmes, à certains égards, assimilables à des images¹⁴. *L'application des notions communes en général implique une curieuse harmonie entre la raison et l'imagination, entre les lois de la raison et les lois de l'imagination*. Spinoza analyse différents cas. Les livres III et IV de l'*Éthique* avaient montré sous quelles lois spécifiques de

l'imagination une passion devient plus ou moins intense, plus ou moins forte. Ainsi, le sentiment envers une chose que nous imaginons en elle-même est plus fort que le sentiment que nous éprouvons, quand nous croyons qu'elle est nécessaire ou nécessitée¹⁵. Or la loi spécifique de la raison consiste précisément à considérer les choses comme nécessaires : les notions communes nous font comprendre la nécessité des convenances et des disconvenances entre corps. La raison profite ici d'une disposition de l'imagination : plus nous comprenons les choses comme nécessaires, moins les passions fondées sur l'imagination ont de force ou d'intensité¹⁶. L'imagination, suivant sa propre loi, commence toujours par affirmer la présence de son objet ; ensuite, elle est affectée par des causes qui excluent cette présence ; elle entre dans une sorte de « flottement », et ne croit plus à son objet que comme possible ou même contingent. L'imagination d'un objet contient donc, avec le temps, le principe de son affaiblissement. Mais la raison, d'après sa propre loi, forme des notions communes, c'est-à-dire l'idée de propriétés « que nous considérons toujours comme présentes¹⁷. » Ici la raison satisfait à l'exigence de l'imagination mieux que celle-ci ne peut le faire elle-même. L'imagination, entraînée par son propre destin qui l'affecte de causes diverses, n'arrive pas à maintenir la présence de son objet. Seule la raison ne se contente pas de diminuer relativement la force des passions : « eu égard au temps », les sentiments actifs qui naissent de la raison ou de la notion commune sont plus forts en eux-mêmes que tous les sentiments passifs qui naissent de l'imagination¹⁸. D'après la loi de l'imagination, un sentiment est d'autant plus fort qu'il est provoqué par plus de causes agissant ensemble¹⁹. Mais, d'après sa propre loi, la notion commune s'applique ou se rapporte à plusieurs choses ou images de choses qui se joignent facilement à elles : elle est donc fréquente et vivace²⁰. En ce sens, elle diminue l'intensité du sentiment de l'imagination, parce qu'elle détermine l'esprit à considérer plusieurs objets. Mais aussi, ces objets qui se joignent à la notion sont comme des causes favorisant le sentiment de la raison qui découle de celle-ci²¹.

Nécessité, présence et fréquence sont les trois caractères des notions communes. Or ces caractères font qu'elles s'imposent en quelque sorte à l'imagination, soit pour diminuer l'intensité des sentiments passifs, soit pour assurer la vivacité des sentiments actifs. Les notions communes se servent des lois de l'imagination pour nous libérer de l'imagination même. Leur nécessité, leur présence, leur fréquence leur permettent de s'insérer dans le mouvement de l'imagination, et d'en détourner le cours à leur profit. Il n'est pas exagéré de parler ici d'une *libre harmonie* de l'imagination avec la raison.

La majeure partie de l'Éthique, exactement jusqu'en V 21, est écrite dans la perspective du second genre de connaissance. Car c'est seulement par les notions

communes que nous arrivons à avoir des idées adéquates, et une connaissance adéquate de Dieu lui-même. Il n'y a pas là une condition de toute connaissance, mais une condition de notre connaissance, en tant que nous sommes des modes existants finis composés d'une âme et d'un corps. Nous qui n'avons d'abord que des idées inadéquates et des affections passives, nous ne pouvons conquérir notre puissance de comprendre et d'agir qu'en formant des notions communes. Toute notre connaissance passe par ces notions. C'est pourquoi Spinoza peut dire que l'existence même de Dieu n'est pas connue par elle-même, mais « doit se conclure de notions dont la vérité soit si ferme et si inébranlable qu'il ne puisse y avoir ni être conçu de puissance capable de les changer²² ». Même aveu dans l'*Éthique* : le premier livre nous fait connaître Dieu, et toutes choses comme dépendant de Dieu ; or cette connaissance est elle-même du second genre²³.

Tous les corps conviennent en certaines choses, étendue, mouvement, repos. Les idées d'étendue, de mouvement, de repos sont pour nous des notions communes très universelles, puisqu'elles s'appliquent à tous les corps existants. Nous demandons : faut-il considérer l'idée de Dieu elle-même comme une notion commune, la plus universelle de toutes ? Beaucoup de textes semblent le suggérer²⁴. Pourtant il n'en est pas ainsi : notre idée de Dieu est en relation étroite avec les notions communes, mais n'est pas une de ces notions. En un sens, l'idée de Dieu s'oppose aux notions communes, parce que celles-ci s'appliquent toujours à des choses qui peuvent être imaginées, tandis que Dieu ne peut pas l'être²⁵. Spinoza dit seulement que les notions communes nous mènent à l'idée de Dieu, qu'elles nous « *donnent* » nécessairement la connaissance de Dieu, et que, sans elles, nous n'aurions pas cette connaissance²⁶. En effet, une notion commune est une idée adéquate ; l'idée adéquate, c'est l'idée comme expressive ; et ce qu'elle exprime, c'est l'essence même de Dieu. L'idée de Dieu est donc en relation d'expression avec les notions communes. Les notions communes expriment Dieu comme la source de tous les rapports constitutifs des choses. En tant que rapportée à ces notions qui l'expriment, l'idée de Dieu fonde la religion du second genre. Car des sentiments actifs, des joies actives découlent des notions communes ; précisément, elles en découlent « avec accompagnement de l'idée de Dieu ». L'amour de Dieu n'est que cette joie avec cet accompagnement²⁷. Le plus haut effort de la raison, en tant qu'elle conçoit des notions communes, est donc de connaître Dieu et de l'aimer²⁸. (Mais ce Dieu rapporté aux notions communes n'a pas à répondre à notre amour : Dieu impassible, qui ne nous paie pas de retour. Car, si actives qu'elles soient, les joies découlant des notions ne sont pas séparables de joies passives ou de données de l'imagination qui, d'abord, ont augmenté notre puissance d'agir et nous ont servi de causes occasionnelles. Or Dieu lui-même est exempt de passions : il n'éprouve aucune joie passive, ni même aucune joie active du genre de

celles qui supposent une joie passive²⁹.)

On se souvient des exigences méthodologiques du *Traité de la réforme* : nous ne pouvons pas partir de l'idée de Dieu, mais nous devons y arriver aussi vite que possible. Or « le plus vite possible », dans le *Traité*, se présentait ainsi : nous devions partir de ce qui était positif dans une idée que nous avions ; nous nous efforcions de rendre cette idée adéquate ; elle était adéquate quand elle était rattachée à sa cause, quand elle exprimait sa cause ; mais elle n'exprimait pas sa cause sans exprimer aussi l'idée de Dieu qui déterminait cette cause à produire un tel effet. Ainsi, nous ne risquions pas d'entrer dans une régression infinie de cause en cause : c'est à chaque niveau que Dieu était exprimé comme ce qui déterminait la cause.

Il nous semble inexact d'opposer sur ce point l'*Éthique* au *Traité de la réforme*. Pas plus que le *Traité*, l'*Éthique* ne commence par Dieu comme substance absolument infinie. L'*Éthique* ne part nullement de l'idée de Dieu comme d'un inconditionné ; nous avons vu à cet égard le rôle des premières propositions. L'*Éthique* a le même projet que le *Traité de la réforme* : s'élever aussi vite que possible à l'idée de Dieu sans tomber dans une régression infinie, sans faire de Dieu lui-même une cause éloignée. Si l'*Éthique* se distingue du *Traité de la réforme*, ce n'est donc pas par un changement de méthode, encore moins par un changement de principe, mais seulement parce que l'*Éthique* a trouvé des moyens moins artificiels et plus concrets. Ces moyens, ce sont les notions communes (jusqu'en V, 21). Nous ne partons plus de ce qui est positif dans une idée quelconque pour essayer de former une idée adéquate : un tel procédé est peu sûr et reste indéterminé. Nous partons de ce qu'il y a de positif dans une passion joyeuse ; nous sommes alors déterminés à former une notion commune, notre première idée adéquate. Puis nous formons des notions communes de plus en plus générales, qui constituent le système de la raison ; mais chaque notion commune, à son propre niveau, exprime Dieu et nous conduit à la connaissance de Dieu. Chaque notion commune exprime Dieu comme la source des rapports qui se composent dans les corps auxquels la notion s'applique. On ne dira donc pas que les notions plus universelles expriment Dieu mieux que les moins universelles. On ne dira surtout pas que l'idée de Dieu soit elle-même une notion commune, la plus universelle de toutes : en vérité, chaque notion nous y conduit, chaque notion l'exprime, les moins universelles comme les plus universelles. Dans le système de l'expression, jamais Dieu n'est une cause éloignée.

C'est pourquoi l'idée de Dieu, dans l'*Éthique*, va jouer le rôle d'un pivot. Tout tourne autour d'elle, tout change avec elle. Spinoza annonce que, « outre » le second genre de connaissance, un troisième est donné³⁰. Bien plus, il présente le second genre comme étant la cause motrice du troisième : c'est le second qui nous détermine à entrer dans le troisième, à « former » le troisième³¹. La question est : Comment le second genre nous détermine-t-il ainsi ? Seule l'idée de Dieu peut expliquer ce passage, qui apparaît

dans l'*Éthique* en V 20-21. 1^o) Chaque notion commune nous conduit à l'idée de Dieu. Rapportée aux notions communes qui l'expriment, l'idée de Dieu fait elle-même partie du second genre de connaissance. Dans cette mesure, elle représente un Dieu impassible, mais cette idée accompagne toutes les joies qui découlent de notre puissance de comprendre (en tant que cette puissance procède par notions communes). L'idée de Dieu, en ce sens, est la pointe extrême du second genre. 2^o) Mais, bien qu'elle se rapporte nécessairement aux notions communes, l'idée de Dieu n'est pas elle-même une notion commune. C'est pourquoi elle nous précipite dans un nouvel élément. Nous ne pouvons atteindre à l'idée de Dieu que par le second genre ; mais nous ne pouvons pas y atteindre sans être déterminés à sortir de ce second genre pour entrer dans un nouvel état. Dans le second genre, c'est l'idée de Dieu qui sert de fondement au troisième ; par « fondement », il faut entendre la vraie cause motrice, la *causa fiendi*³². Cette idée de Dieu elle-même changera donc de contenu, prendra un autre contenu, dans le troisième genre auquel elle nous détermine.

Une notion commune a deux caractères : elle s'applique à plusieurs modes existants ; elle nous fait connaître les rapports sous lesquels les modes existants conviennent ou s'opposent. À la limite, on comprend qu'une idée d'attribut nous apparaisse d'abord comme une notion commune : l'idée d'étendue est une notion très universelle en tant qu'elle s'applique à tous les corps qui existent ; et l'idée des modes infinis de l'étendue nous fait connaître la convenance de tous les corps du point de vue de la Nature entière. Mais l'idée de Dieu, qui s'ajoute à toutes les notions communes ou les « accompagne », nous inspire une nouvelle appréciation des attributs et des modes. Là encore, il en est dans l'*Éthique* comme dans le *Traité de la réforme* : l'idée de Dieu nous introduit dans le domaine des « êtres réels » et de leur enchaînement. L'attribut ne sera plus seulement compris comme une *propriété commune* à tous les *modes existants* qui lui correspondent, mais comme ce qui constitue l'*essence singulière* de la substance divine et comme ce qui contient toutes les *essences particulières* de modes. Le troisième genre de connaissance est ainsi défini : il s'étend « de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses »³³. L'attribut est encore une forme commune mais, ce qui a changé, c'est le sens du mot « commun ». Commun ne signifie plus général, c'est-à-dire applicable à plusieurs modes existants ou à tous les modes existants d'un certain genre. Commun signifie univoque : l'attribut est univoque, ou commun à Dieu dont il constitue l'essence singulière et aux modes dont il contient les essences particulières. Bref, une différence fondamentale apparaît entre le deuxième et le troisième genre : les idées du second genre se définissent par leur fonction générale, elles s'appliquent aux modes existants, elles nous font connaître la composition des rapports qui caractérisent ces modes existants. Les idées du troisième genre se définissent par leur nature singulière, elles représentent

l'essence de Dieu, elles nous font connaître les essences particulières telles qu'elles sont contenues en Dieu lui-même³⁴.

Nous sommes nous-mêmes des modes existants. Notre connaissance est soumise à la condition suivante : nous devons passer par les notions communes pour atteindre aux idées du troisième genre. Loin de pouvoir déduire le rapport qui caractérise un mode à partir de son essence, nous devons d'abord connaître le rapport pour arriver à connaître l'essence. De même nous devons concevoir l'étendue comme une notion commune avant de la comprendre comme ce qui constitue l'essence de Dieu. Le second genre est pour nous cause efficiente du troisième ; et dans le second genre, c'est l'idée de Dieu qui nous fait passer du second au troisième. Nous commençons par former des notions communes qui expriment l'essence de Dieu ; alors seulement nous pouvons comprendre Dieu comme s'exprimant lui-même dans les essences. Cette condition de notre connaissance n'est pas une condition pour toute connaissance : le vrai Christ ne passe pas par les notions communes. Il adapte, il conforme aux notions communes l'enseignement qu'il nous donne ; mais sa propre connaissance est immédiatement du troisième genre ; l'existence de Dieu lui est donc connue par elle-même, ainsi que toutes les essences, et l'ordre des essences³⁵. C'est pourquoi Spinoza dit : contrairement au Christ, nous ne connaissons pas l'existence de Dieu par elle-même³⁶. Dans la situation naturelle de notre existence, nous sommes remplis d'idées inadéquates et d'affections passives ; nous n'arriverons jamais à une idée adéquate quelconque ni à une joie active, si nous ne formons d'abord des notions communes. Pourtant, on n'en conclura pas que Dieu ne nous soit connu qu'*indirectement*. Les notions communes n'ont rien à voir avec des signes ; elles constituent seulement les conditions sous lesquelles nous atteignons nous-mêmes au troisième genre de connaissance. Ainsi les preuves de l'existence de Dieu ne sont pas des preuves indirectes : l'idée de Dieu y est encore saisie dans son rapport avec les notions communes, mais elle nous détermine précisément à « former » le troisième genre, ou à conquérir une vision directe.

1. *É*, II, 41, dem.

2. *TRE*, 19.

3. Sur la liaison par mémoire ou habitude : *É*, II, 18, sc. Sur la liaison par ressemblance, qui définit une connaissance par signes : *É*, II, 40, sc. 1 et sc. 2.

4. *TTP*, ch. 16 (II, p. 266).

5. *É*, II, 42, prop. Et V, 28, prop.

6. Cette religion du second genre ne se confond pas avec ce que Spinoza, dans le *Traité théologique-politique*, appelle la « foi universelle », « commune à tous les hommes ». Telle qu'elle est décrite ch. 14 (II, pp. 247-248) la foi universelle concerne encore l'obéissance, et utilise abondamment les concepts moraux de faute, repentir et pardon : en fait elle mélange des idées du premier genre et des notions du second genre. La vraie religion du second genre, uniquement fondée sur les notions communes, n'a d'exposé systématique qu'en *É*, V, 14-20. Mais le *TTP*, donne des indications précieuses : c'est d'abord la religion de Salomon, qui sut se guider sur la lumière naturelle (ch. 4, II, pp. 142-144). En un autre sens, c'est la religion du Christ : non pas que le Christ ait besoin de notions communes pour connaître Dieu, mais il conforme son enseignement aux notions communes, au lieu de le régler sur des signes (il va de soi que la Passion et la Résurrection font partie du premier genre, cf. ch. 4, II, pp. 140-141, p. 144). Enfin c'est la religion des Apôtres, mais seulement dans une part de leur enseignement et de leur activité (ch. 11, *passim*).

7. Cf. F. ALQUIÉ, *Nature et Vérité dans la philosophie de Spinoza*, cours publié, C.D.U. pp. 30 sq.

8. *CT*, II, ch. 1, 2-3.

9. *TRE*, 19-21 (cf. notre chapitre X).

10. *TRE*, 101-102. Et le *Traité de la réforme* se termine au moment où Spinoza cherche une propriété commune (*aliquid commune*) dont dépendraient tous les caractères positifs de l'entendement : 110.

11. Spinoza en effet dit que « les choses fixes et éternelles » doivent nous donner la connaissance de « l'essence intime » des choses ; nous sommes ici dans le dernier genre de connaissance. Mais d'autre part, les choses fixes doivent aussi servir d'« universaux » par rapport aux modes existants variables : nous sommes alors dans le second genre, et dans le domaine de la composition des rapports, non plus de la production des essences. Les deux ordres sont donc mêlés. Cf. *TRE*, 101.

12. *É*, II, 40, sc. 1 : à propos du problème des notions, et des différentes espèces de notions, Spinoza dit qu'il a « autrefois médité sur ces choses ». Il s'agit évidemment du *Traité de la réforme*. Mais il ajoute qu'il a « réservé ces sujets pour un autre traité » : nous supposons qu'il s'agit alors d'un remaniement du *Traité de la réforme*, en fonction de la fin qui obligeait Spinoza à tout reprendre.

13. *TTP*, ch. 1 (II, p. 106) : « À partir de paroles et d'images on peut combiner beaucoup plus d'idées qu'à partir des seuls principes et notions sur lesquels toute notre connaissance naturelle est construite. »

14. En *É*, II, 47, sc., Spinoza signale expressément l'affinité des notions communes avec les choses qui peuvent être imaginées, c'est-à-dire les corps. C'est même pourquoi l'idée de Dieu est ici distinguée des notions communes. Spinoza parlera des propriétés communes que nous « imaginons » toujours de la même façon (*É*, V, 7, dem.), ou bien « des images qui se rapportent aux choses comprises clairement et distinctement » (*É*, V, 12, prop.).

15. *É*, IV, 49 ; V, 5.

16. *É*, V, 6, prop. et dem.

17. *É*, V, 7, dem. : « Un sentiment de la raison se rapporte nécessairement aux propriétés communes des choses, que nous considérons toujours comme présentes (car rien ne peut être donné qui en exclue l'existence présente) et que nous imaginons toujours de la même façon. »

18. *É*, V, 7, prop. (Ce texte se réfère seulement aux sentiments de l'imagination qui concernent des choses « considérées comme absentes ». Mais, compte tenu du temps, il arrive *toujours* à l'imagination d'être déterminée à considérer son objet comme absent).

19. *É*, V, 8, prop. et dem.

20. *É*, V, 11, 12 et 13.

21. Cf. *É*, V, 9 et 11.

22. *TTP*, ch. 6 (II, p. 159). Cf. aussi la note jointe à ce texte (II, p. 315).

23. *É*, V, 36, sc.

24. En *É*, II, 45-47. Spinoza passe des notions communes à l'idée de Dieu (cf. surtout 46, dem.). En V, 14-15, passage analogue : ayant montré qu'un grand nombre d'images se joignent facilement à la notion commune, Spinoza conclut que nous pouvons joindre et rapporter toutes les images à l'idée de Dieu.

25. *É*, II, 47, sc. : « Que les hommes n'aient pas une connaissance également claire de Dieu et des notions communes, cela provient de ce qu'ils ne peuvent imaginer Dieu comme ils imaginent les corps. »

26. *É*, II, 46, dem. (*id quod dat*).

27. *É*, V, 15, dem.

28. *É*, IV, 28, dem.

29. Cf. *É*, V, 17 et 19. Spinoza rappelle explicitement que Dieu ne peut éprouver aucune augmentation de sa puissance d'agir, donc aucune joie passive. Mais il trouve ici l'occasion de nier que Dieu puisse éprouver une joie quelconque en général : en effet, les seules joies actives qui sont connues à *ce moment* de l'*Éthique* sont celles du second genre. Or ces joies supposent des passions, et sont exclues de Dieu au même titre que les passions.

30. *É*, II, 40, sc. 2.

31. *É*, V, 28, prop. : « L'effort ou le désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance ne peut naître du premier genre, mais bien du second genre de connaissance. »

32. En *É*, V, 20 sc., Spinoza parle du « fondement » du troisième genre. Ce fondement est « la connaissance de Dieu ». Il ne s'agit pas, évidemment, de la connaissance de Dieu telle que le troisième genre nous la livrera. Comme le contexte le prouve (V, 15 et 16), il s'agit d'une connaissance de Dieu donnée par les notions communes. De même, en II, 47, sc., Spinoza dit que nous « formons » le troisième genre de connaissance à partir d'une connaissance de Dieu. Là encore, le contexte (II, 46, dem.) montre qu'il s'agit de la connaissance de Dieu telle qu'elle fait partie du second genre.

33. *É*, II, 40, sc. 2 (cf. aussi V, 25, dem.).

34. Dans quelle mesure les idées du deuxième et du troisième genre sont-elles les mêmes ? Se distinguent-elles seulement par leur fonction ou leur usage ? Le problème est complexe. Il est certain que les notions communes les plus universelles coïncident avec les idées des attributs. Comme notions communes, elles sont saisies dans la fonction générale qu'elles exercent par rapport aux *modes existants*. Comme idées du troisième genre, elles sont pensées dans leur essence objective, et en tant qu'elles contiennent objectivement les *essences de modes*. Toutefois, les notions communes moins universelles ne coïncident pas pour leur compte avec les idées des essences particulières (les rapports ne se confondent pas avec les essences, bien que les essences s'expriment dans des rapports).

35. *TTP*, ch. 4 (II, pp. 140-141).

36. *TTP*, ch. 1 (II, pp. 98-99).

CHAPITRE XIX

BÉATITUDE

Le premier genre de connaissance a seulement pour objet les rencontres entre parties, d'après leurs déterminations extrinsèques. Le second genre s'élève jusqu'à la composition des rapports caractéristiques. Mais seul le troisième genre concerne les essences éternelles : connaissance de l'essence de Dieu, et des essences particulières telles qu'elles sont en Dieu et sont conçues par Dieu. (Ainsi, dans les trois genres de connaissance, nous retrouvons les trois aspects de l'ordre de la Nature : ordre des passions, ordre de composition des rapports, ordre des essences elles-mêmes.) Or les essences ont plusieurs caractères. D'abord, elles sont particulières, donc irréductibles les unes aux autres : chacune est un être réel, une *res physica*, un degré de puissance ou d'intensité. C'est pourquoi Spinoza peut opposer le troisième genre au second, en disant que le second genre nous montre en général que toutes les choses qui existent dépendent de Dieu, mais que seul le troisième genre nous fait comprendre la dépendance de telle essence en particulier¹. Pourtant, d'autre part, chaque essence convient avec toutes les autres. C'est que toutes les essences sont comprises dans la production de chacune. Il ne s'agit plus de convenances relatives, plus ou moins générales, entre modes existants, mais d'une convenance à la fois singulière et absolue de chaque essence avec toutes les autres². Dès lors, l'esprit ne connaît pas une essence, c'est-à-dire une chose sous l'espèce de l'éternité, sans être déterminé à connaître encore plus de choses et à désirer en connaître de plus en plus³. Enfin, les essences sont expressives : non seulement chaque essence exprime toutes les autres dans le principe de sa production, mais elle exprime Dieu comme ce principe lui-même qui contient toutes les essences et dont chacune dépend en particulier. Chaque essence est une partie de la puissance de Dieu, donc est conçue par l'essence même de Dieu, mais en tant que l'essence de Dieu s'explique par *cette* essence⁴.

La connaissance suprême comprend donc trois données. Une idée adéquate de nous-mêmes ou de notre propre essence (idée qui exprime l'essence de notre corps sous l'espèce de l'éternité) : chacun forme l'idée de sa propre essence, et c'est à cette idée que Spinoza pense lorsqu'il dit que le troisième genre montre comment une essence *en particulier* dépend de Dieu⁵. Une idée adéquate du plus grand nombre de choses possibles, toujours dans leur essence ou sous l'espèce de l'éternité. Une idée adéquate

de Dieu, en tant que Dieu contient toutes les essences, et les comprend toutes dans la production de chacune (donc dans la production de la nôtre en particulier).

Le moi, les choses et Dieu sont les trois idées du troisième genre. En découlent des joies, un désir et un amour. Les joies du troisième genre sont des joies actives : en effet, elles s'expliquent par notre propre essence et « s'accompagnent » toujours de l'idée adéquate de cette essence. Tout ce que nous comprenons sous le troisième genre, y compris l'essence des autres choses et celle de Dieu, nous le comprenons du fait que nous concevons notre essence (l'essence de notre corps) sous l'espèce de l'éternité⁶. C'est en ce sens que le troisième genre n'a pas d'autre *cause formelle* que notre puissance d'agir ou de comprendre, c'est-à-dire la puissance de penser de Dieu lui-même en tant qu'elle s'explique par notre propre essence⁷. Dans le troisième genre, toutes les idées ont pour cause formelle notre puissance de comprendre. Toutes les affections qui suivent de ces idées sont donc par nature des affections actives, des joies actives⁸. Il faut concevoir que l'essence de Dieu affecte la mienne, et que les essences s'affectent les unes les autres ; mais il n'y a pas d'affections d'une essence qui ne s'expliquent formellement par cette essence elle-même, donc qui ne s'accompagnent de l'idée de soi comme cause formelle ou de la considération de la puissance d'agir.

De cette joie découlant de l'idée adéquate de nous-mêmes naît un *désir*, désir de connaître toujours plus de choses dans leur essence ou sous l'espèce de l'éternité. Mais, surtout, naît un *amour*. Car, dans le troisième genre, l'idée de Dieu à son tour est comme la cause matérielle de toutes les idées. Toutes les essences expriment Dieu comme ce par quoi elles sont conçues : l'idée de ma propre essence représente ma puissance d'agir, mais ma puissance d'agir n'est que la puissance de Dieu lui-même en tant qu'elle s'explique par mon essence. Il n'y a donc pas de joie du troisième genre qui ne s'accompagne de l'idée de Dieu comme cause matérielle : « Du troisième genre de connaissance naît nécessairement l'Amour intellectuel de Dieu ; car de ce genre de connaissance naît la joie qu'accompagne l'idée de Dieu en tant que cause⁹. »

Or, comment les joies actives du troisième genre se distinguent-elles de celles du second ? Les joies du second genre sont déjà actives, parce qu'elles s'expliquent par une idée adéquate que nous avons. Elles s'expliquent donc par notre puissance de comprendre ou d'agir. Elles impliquent que nous ayons la possession formelle de cette puissance. Mais bien que celle-ci ne paraisse plus susceptible d'augmentation, lui manque encore une certaine qualité, nuance qualitative individuelle qui correspond au degré de puissance ou d'intensité de notre essence propre. En effet, tant que nous en restons au second genre de connaissance, l'idée adéquate que nous avons

n'est pas encore une idée de nous-mêmes, de notre essence, de l'essence de notre corps. Cette restriction paraîtra importante si l'on se rappelle quel est le point de départ du problème de la connaissance : nous n'avons pas immédiatement l'idée adéquate de nous-mêmes ou de notre corps parce que celle-ci n'est en Dieu qu'en tant qu'il est affecté par des idées d'autres corps ; nous ne connaissons donc notre corps que par des idées d'affections, nécessairement inadéquates, et nous ne nous connaissons nous-mêmes que par les idées de ces idées ; quant aux idées de corps extérieurs, quant à l'idée de notre propre corps ou de notre propre esprit, nous ne les *avons* pas, dans les conditions immédiates de notre existence. Or le second genre de connaissance nous donne bien des idées adéquates ; mais ces idées sont seulement celles de propriétés communes à notre corps et à des corps extérieurs. Elles sont adéquates parce qu'elles sont dans la partie comme dans le tout et parce qu'elles sont en nous, dans notre esprit, comme elles sont dans les idées des autres choses. Mais elles ne constituent nullement une idée adéquate de *nous-mêmes*, ni une idée adéquate d'une *autre chose*¹⁰. Elles s'expliquent par notre essence, mais ne constituent pas elles-mêmes une idée de cette essence. Au contraire, avec le troisième genre de connaissance, nous formons des idées adéquates de nous-mêmes et des autres choses telles qu'elles sont en Dieu et sont conçues par Dieu. Les joies actives qui découlent des idées du troisième genre sont donc d'une autre nature que celles qui découlent des idées du deuxième. Et, plus généralement, Spinoza est en droit de distinguer deux formes d'activité de l'esprit, deux modes sous lesquels nous sommes actifs et nous nous sentons actifs, deux expressions de notre puissance de comprendre : « ... Il est de la nature de la raison de concevoir les choses sous une espèce d'éternité [second genre], et il appartient aussi à la nature de l'esprit de concevoir l'essence du corps sous une espèce d'éternité [troisième genre] ; et à part ces *deux choses*, rien d'autre n'appartient à l'essence de l'esprit¹¹. »

Toutes les affections, passives ou actives, sont des affections de l'essence dans la mesure où elles remplissent le pouvoir d'être affecté dans lequel l'essence s'exprime. Mais les affections passives, tristesses ou joies, sont *adventices* puisqu'elles sont produites du dehors ; les affections actives, les joies actives sont *innées* parce qu'elles s'expliquent par notre essence ou notre puissance de comprendre¹². Pourtant tout se passe comme si l'inné avait deux dimensions différentes, qui rendent compte des difficultés que nous éprouvons à le rejoindre ou à le retrouver. En premier lieu, les notions communes sont elles-mêmes innées, comme les joies actives qui en découlent. Ce qui ne les empêche pas de devoir être formées, et d'être formées plus ou moins facilement, donc d'être plus ou moins communes aux esprits. L'apparente contradiction disparaît, si l'on considère que nous naissons séparés de notre puissance d'agir ou de comprendre : nous devons, dans l'existence, conquérir ce qui appartient à notre essence. Précisément, nous ne pouvons former des notions communes, même les plus générales,

que si nous trouvons un point de départ dans des passions joyeuses qui augmentent d'abord notre puissance d'agir. C'est en ce sens que les joies actives qui découlent des notions communes trouvent en quelque sorte leurs causes occasionnelles dans des affections passives de joie : innées en droit, elles n'en dépendent pas moins d'affections adventices comme de causes occasionnelles. Mais Dieu lui-même dispose immédiatement d'une puissance d'agir infinie qui n'est susceptible d'aucune augmentation. Dieu n'éprouve donc aucune passion, même joyeuse, pas plus qu'il n'a d'idées inadéquates. Mais se pose aussi la question de savoir si les notions communes, et les joies actives qui en découlent, sont en Dieu. Étant des idées adéquates, les notions communes sont bien en Dieu, mais seulement en tant qu'il a d'abord d'autres idées qui les comprennent nécessairement (ces autres idées seront pour nous celles du troisième genre)¹³. Si bien que jamais Dieu, ni le Christ qui est l'expression de sa pensée, ne pensent *par* notions communes. Les notions communes ne peuvent donc pas, en Dieu, servir de principes à des joies correspondantes à celles que nous éprouvons dans le second genre : Dieu est exempt de joies passives, mais il n'éprouve même pas les joies actives du second genre qui supposent une augmentation de la puissance d'agir comme cause occasionnelle. C'est pourquoi, *d'après l'idée du second genre*, Dieu n'éprouve aucun sentiment de joie¹⁴.

Les idées du troisième genre ne s'expliquent pas seulement par notre essence, elles consistent dans l'idée de cette essence elle-même et de ses relations (relation avec l'idée de Dieu, relations avec les idées des autres choses, sous l'espèce de l'éternité). À partir de l'idée de notre essence comme cause formelle, à partir de l'idée de Dieu comme cause matérielle, nous concevons toutes les idées telles qu'elles sont en Dieu. Sous le troisième genre de connaissance, nous formons des idées et des sentiments actifs qui sont en nous comme ils sont immédiatement et éternellement en Dieu. Nous pensons comme Dieu pense, nous éprouvons les sentiments mêmes de Dieu. Nous formons l'idée de nous-mêmes telle qu'elle est en Dieu, et au moins en partie nous formons l'idée de Dieu telle qu'elle est en Dieu lui-même : les idées du troisième genre constituent donc une dimension plus profonde de l'inné, et les joies du troisième genre sont les seules vraies affections de l'essence en elle-même. Sans doute avons-nous l'air d'*arriver* au troisième genre de connaissance¹⁵. Mais, ici, ce qui nous sert de cause occasionnelle, ce sont les notions communes elles-mêmes, donc quelque chose d'adéquat et d'actif. Le « passage » n'est plus qu'une apparence ; en vérité, nous nous retrouvons tels que nous sommes immédiatement et éternellement en Dieu. « L'esprit possède éternellement ces mêmes perfections que nous nous sommes figuré lui arriver¹⁶. » C'est pourquoi les joies qui suivent des idées du troisième genre sont les seules à mériter le nom de *béatitude* : ce ne sont plus des joies qui augmentent notre puissance d'agir, ni même des joies qui supposent encore une telle

augmentation, ce sont des joies qui dérivent absolument de notre essence, telle qu'elle est en Dieu et est conçue par Dieu¹⁷.

Nous devons encore demander : Quelle est la différence entre l'idée de Dieu du second genre et celle du troisième ? L'idée de Dieu n'appartient au second genre que dans la mesure où elle est rapportée aux notions communes qui l'expriment. Et les conditions de notre connaissance sont telles que nous « arrivons » à l'idée de Dieu par les notions communes. Mais l'idée de Dieu n'est pas en elle-même une de ces notions. C'est elle, donc, qui nous fait sortir du second genre de connaissance et nous révèle un contenu indépendant : non plus des propriétés communes, mais l'essence de Dieu, mon essence et toutes les autres qui dépendent de Dieu. Or, tant que l'idée de Dieu se rapporte aux notions communes, elle représente un être souverain qui n'éprouve aucun amour, aucune joie. Mais, nous déterminant au troisième genre, elle reçoit elle-même de nouvelles qualifications qui correspondent à ce genre. Les joies actives que nous éprouvons dans le troisième genre de connaissance sont des joies que Dieu lui-même éprouve, parce que les idées dont elles suivent sont en nous comme elles sont éternellement et immédiatement en Dieu. On ne verra donc nulle contradiction entre les deux amours successivement décrites dans le livre V de l'*Éthique* : amour pour un Dieu qui ne peut pas nous aimer, puisqu'il n'éprouve aucune joie ; amour pour un Dieu lui-même joyeux, qui s'aime et nous aime du même amour que celui dont nous l'aimons. Il suffit, comme le contexte l'indique, de rapporter les premiers textes au second genre de connaissance, les autres au troisième genre¹⁸.

Procédant de l'idée de nous-mêmes telle qu'elle est en Dieu, nos joies actives sont une partie des joies de Dieu. Notre joie est la joie de Dieu lui-même en tant qu'il s'explique par notre essence. Et l'amour du troisième genre que nous éprouvons pour Dieu est « une partie de l'amour infini dont Dieu s'aime lui-même ». L'amour que nous éprouvons pour Dieu, c'est l'amour que Dieu éprouve pour soi en tant qu'il s'explique par notre propre essence, donc l'amour qu'il éprouve pour notre essence elle-même¹⁹. La *béatitude* ne désigne pas seulement la possession d'une joie active telle qu'elle est en Dieu, mais celle d'un amour actif tel qu'il est en Dieu²⁰. En tout ceci, le mot partie doit toujours s'interpréter de manière explicative ou expressive : n'est pas une partie ce qui compose, mais ce qui exprime et explique. Notre essence est une partie de Dieu, l'idée de notre essence est une partie de l'idée de Dieu, mais pour autant que l'essence de Dieu s'explique par la nôtre. Et c'est dans le troisième genre que le système de l'expression trouve sa forme finale. La forme finale de l'expression, c'est l'identité de l'affirmation spéculative et de l'affirmation pratique, l'identité de l'Être et de la Joie, de la Substance et de la Joie, de Dieu et de la Joie. La joie manifeste le développement de la substance elle-même, son explication dans les modes et la conscience de cette explication. L'idée de Dieu n'est plus simplement exprimée par les notions communes en général, c'est elle

qui s'exprime et s'explique dans toutes les essences suivant la loi de production qui leur est propre. Elle s'exprime dans chaque essence en particulier, mais chaque essence comprend toutes les autres essences dans sa loi de production. La joie que nous éprouvons est la joie que Dieu lui-même éprouve en tant qu'il a l'idée de notre essence ; la joie que Dieu éprouve est celle que nous éprouvons nous-mêmes en tant que nous avons des idées telles qu'elles sont en Dieu.

Dès notre existence dans la durée, donc « durant » notre existence elle-même, nous pouvons accéder au troisième genre de connaissance. Mais nous n'y réussissons que dans un ordre strict, qui représente la meilleure manière dont notre pouvoir d'être affecté puisse être rempli : 1^o) Idées inadéquates qui nous sont données, et affections passives qui s'ensuivent, les unes augmentant notre puissance d'agir, les autres la diminuant. 2^o) Formation des notions communes à l'issue d'un effort de sélection portant sur les affections passives elles-mêmes ; les joies actives du second genre suivent des notions communes, un amour actif suit de l'idée de Dieu telle qu'elle se rapporte aux notions communes. 3^o) Formation des idées adéquates du troisième genre, joies actives et amour actif qui suivent de ces idées (béatitude). Mais, tant que nous existons dans la durée, il est vain d'espérer n'avoir que des joies actives du troisième genre ou, seulement, des affections actives en général. Nous aurons toujours des passions, et des tristesses avec nos joies passives. Notre connaissance passera toujours par les notions communes. Tout ce à quoi nous pouvons nous efforcer, c'est à avoir proportionnellement plus de passions joyeuses que de tristesses, plus de joies actives du second genre que de passions, et le plus grand nombre possible de joies du troisième genre. Tout est question de proportion dans les sentiments qui remplissent notre pouvoir d'être affecté : il s'agit de faire en sorte que les idées inadéquates et les passions n'occupent que *la plus petite partie de nous-mêmes*²¹.

La durée se rapporte à l'existence des modes. On se rappelle que l'existence d'un mode est constituée par des parties extensives qui, sous un certain rapport, sont déterminées à appartenir à l'essence de ce mode. C'est pourquoi la durée se mesure par le temps : un corps existe aussi longtemps qu'il possède des parties extensives sous le rapport qui le caractérise. Dès que les rencontres en disposent autrement, le corps lui-même cesse d'exister, ses parties formant d'autres corps sous de nouveaux rapports. Il est donc évident que nous ne pouvons pas supprimer toute passion durant notre existence : les parties extensives, en effet, sont déterminées et affectées du dehors à l'infini. Aux parties du corps, correspondent des *facultés* de l'âme, facultés d'éprouver des affections passives. Aussi l'imagination correspond-elle à l'empreinte actuelle d'un corps sur le nôtre, la mémoire à la succession des empreintes dans le temps. Mémoire et

imagination sont de véritables parties de l'âme. L'âme a des parties extensives, qui ne lui appartiennent que dans la mesure où elle est l'idée d'un corps, lui-même composé de parties extensives²². L'âme « dure », dans la mesure où elle exprime l'existence actuelle d'un corps qui dure. Et les facultés de l'âme renvoient elles-mêmes à une puissance, puissance de pâtre, puissance d'imaginer les choses d'après les affections qu'elles produisent dans notre corps, donc puissance de concevoir les choses dans la durée et en relation avec le temps²³.

Les parties extensives appartiennent à l'essence sous un certain rapport et pendant un certain temps ; mais elles ne constituent pas cette essence. L'essence elle-même a une tout autre nature. L'essence en elle-même est un degré de puissance ou d'intensité, une partie intensive. Rien ne nous paraît plus inexact qu'une interprétation mathématique des essences particulières chez Spinoza. Il est vrai qu'une essence s'exprime dans un rapport, mais elle ne se confond pas avec ce rapport. Une essence particulière est une réalité physique ; c'est pourquoi les affections sont des affections de l'essence, et l'essence elle-même une essence de corps. Cette réalité physique est une réalité intensive, une existence intensive. On conçoit, dès lors, que l'essence ne dure pas. La durée se dit en fonction des parties extensives et se mesure au temps pendant lequel ces parties appartiennent à l'essence. Mais l'essence en elle-même a une réalité ou une existence éternelle ; elle n'a pas de durée, ni de temps qui marque l'achèvement de cette durée (aucune essence ne peut en détruire une autre). Spinoza dit exactement que l'essence est *conçue* « avec une certaine nécessité éternelle²⁴ ». Mais cette formule, à son tour, n'autorise aucune interprétation intellectualiste ou idéaliste. Spinoza veut dire seulement qu'une essence particulière n'est pas éternelle par elle-même. Seule la substance divine est éternelle en vertu de soi-même ; mais une essence n'est éternelle qu'en vertu d'une cause (Dieu), d'où dérive son existence ou sa réalité d'essence. Elle est donc nécessairement conçue par cette cause ; elle est donc conçue avec la nécessité éternelle qui dérive de cette cause. On ne s'étonnera pas que Spinoza, dès lors, parle de « l'idée qui exprime l'essence de tel ou tel corps humain sous l'espèce de l'éternité ». Il ne veut pas dire que l'essence du corps n'existe qu'en idée. Le tort de l'interprétation idéaliste est de retourner contre le parallélisme un argument qui en fait partie intégrante, ou de comprendre comme une preuve de l'idéal un argument de la pure causalité. Si une idée en Dieu exprime l'essence de tel ou tel corps, c'est parce que Dieu est cause des essences ; il s'ensuit que l'essence est nécessairement conçue par cette cause²⁵.

Le corps existe et dure pour autant qu'il possède actuellement des parties extensives. Mais il a une essence, qui est comme une partie intensive éternelle (degré de puissance). L'âme elle-même a des parties extensives, en tant qu'elle exprime l'existence du corps dans la durée. Mais elle a aussi une partie intensive éternelle, qui est comme l'idée de l'essence du corps. L'idée

qui exprime l'essence du corps constitue la partie intensive ou l'essence de l'âme, nécessairement éternelle. Sous cet aspect, l'âme possède une faculté, c'est-à-dire une puissance qui s'explique par sa propre essence : puissance active de comprendre, et de comprendre les choses par le troisième genre sous l'espèce de l'éternité. En tant qu'elle exprime l'existence actuelle du corps dans la durée, l'âme a la puissance de concevoir les autres corps dans la durée ; en tant qu'elle exprime l'essence du corps, l'âme a la puissance de concevoir les autres corps sous l'espèce de l'éternité²⁶.

Le Spinozisme affirme donc une distinction de nature entre la durée et l'éternité. Si Spinoza, dans l'*Éthique*, évite d'employer le concept d'*immortalité*, c'est que celui-ci lui paraît impliquer les plus fâcheuses confusions. Trois arguments se retrouvent, à des titres divers, dans une tradition de l'immortalité qui va de Platon à Descartes. En premier lieu, la théorie de l'immortalité repose sur un certain postulat de la simplicité de l'âme : seul le corps est conçu comme divisible ; l'âme est immortelle parce qu'indivisible, ses facultés n'étant pas des parties. En second lieu, l'immortalité de cette âme absolument simple est conçue dans la durée : l'âme existait déjà quand le corps n'avait pas commencé d'exister, elle dure lorsque le corps a cessé de durer. C'est pourquoi la théorie de l'immortalité entraîne souvent l'hypothèse d'une mémoire purement intellectuelle, par laquelle l'âme séparée du corps peut être consciente de sa propre durée. Enfin, l'immortalité ainsi définie ne peut être l'objet d'une expérience directe tant que dure le corps. Sous quelle forme survit-elle au corps, quelles sont les modalités de la survie, quelles sont les facultés de l'âme une fois désincarnée ? Seule une *révélation* pourrait nous le dire maintenant.

Ces trois thèses rencontrent chez Spinoza un adversaire déclaré. La théorie de l'immortalité ne se sépare pas d'une confusion de la durée et de l'éternité. D'abord, le postulat d'une simplicité absolue de l'âme ne se sépare pas lui-même de l'idée confuse d'une union de l'âme et du corps. Rapportant l'âme au corps, on oppose la simplicité de l'âme prise en un tout et la divisibilité du corps pris lui-même en un tout. On comprend que le corps a des parties extensives en tant qu'il existe, mais on ne comprend pas que l'âme possède aussi de telles parties pour autant qu'elle est l'idée du corps existant. On comprend (plus ou moins bien) que l'âme a une partie intensive absolument simple et éternelle qui constitue son essence, mais on ne comprend pas qu'elle exprime ainsi l'essence du corps, non moins simple et éternelle. En second lieu, l'hypothèse de l'immortalité nous invite à penser en termes de succession, et nous rend incapables de concevoir l'âme comme un composé de coexistences. Nous ne comprenons pas que, tant que le corps existe, la durée et l'éternité « coexistent » elles-mêmes dans l'âme comme deux éléments qui diffèrent en nature. L'âme dure en tant que lui appartiennent des parties extensives qui ne constituent pas son essence. L'âme est éternelle en tant que lui appartient une partie intensive qui définit son essence. Nous ne devons pas penser que l'âme dure au-delà

du corps : elle dure autant que le corps dure lui-même, elle est éternelle en tant qu'elle exprime l'essence du corps. Tant que l'âme est l'idée du corps existant, coexistent en elle des parties extensives qui lui appartiennent dans la durée, et une partie intensive qui la constitue dans l'éternité. Enfin, nous n'avons besoin de nulle révélation pour savoir sous quels modes et comment l'âme survit. L'âme reste éternellement ce qu'elle est déjà dans son essence, durant l'existence du corps : partie intensive, degré de puissance ou puissance de comprendre, idée qui exprime l'essence du corps sous l'espèce de l'éternité. Aussi l'éternité de l'âme est-elle objet d'une expérience directe. Pour sentir et expérimenter que nous sommes éternels, il suffit d'entrer dans le troisième genre de connaissance, c'est-à-dire de former l'idée de nous-mêmes telle qu'elle est en Dieu. Cette idée est précisément celle qui exprime l'essence du corps ; dans la mesure où nous la formons, dans la mesure où nous l'avons, nous *expérimentons* que nous sommes éternels²⁷.

Que se passe-t-il quand nous mourons ? La mort est une soustraction, un retranchement. Nous perdons toutes les parties extensives qui nous appartenaient sous un certain rapport ; notre âme perd toutes les facultés qu'elle ne possédait qu'en tant qu'elle exprimait l'existence d'un corps lui-même doué de parties extensives²⁸. Mais ces parties et ces facultés avaient beau appartenir à notre essence, elles ne *constituaient* rien de cette essence : notre essence en tant que telle ne perd rien en perfection quand nous perdons en extension les parties qui composaient notre existence. De toutes manières, la partie de nous-mêmes qui demeure, quelle qu'en soit la grandeur (c'est-à-dire le degré de puissance ou la quantité intensive), est plus parfaite que toutes les parties extensives qui périssent, et conserve toute sa perfection quand disparaissent ces parties extensives²⁹. Bien plus, quand notre corps a cessé d'exister, quand l'âme a perdu toutes ses parties qui se rapportent à l'existence du corps, nous ne sommes plus en état d'éprouver des affections passives³⁰. Notre essence cesse d'être maintenue dans un état d'enveloppement, nous ne pouvons plus être séparés de notre puissance : seule demeure en effet notre puissance de comprendre ou d'agir³¹. Les idées que nous avons sont nécessairement des idées adéquates du troisième genre, telles qu'elles sont en Dieu. Notre essence exprime adéquatement l'essence de Dieu, les affections de notre essence expriment adéquatement cette essence. *Nous sommes devenus totalement expressifs*, plus rien ne subsiste en nous qui soit « enveloppé » ou simplement « indiqué ». Tant que nous existions, nous ne pouvions avoir qu'un certain nombre d'affections actives du troisième genre, elles-mêmes en relation avec des affections actives du second genre, elles-mêmes en relation avec des affections passives. Nous ne pouvions espérer qu'une béatitude partielle. Mais tout se passe comme si la mort nous mettait dans une situation telle que nous ne pouvions plus être affectés que par des affections du troisième genre, qui s'expliquent elles-mêmes par notre essence.

Il est vrai que ce point soulève encore beaucoup de problèmes. 1^o) En quel sens, après la mort, sommes-nous encore affectés ? Notre âme a perdu tout ce qui lui appartient en tant qu'elle est l'idée d'un corps existant. Mais demeure l'idée de l'essence de notre corps existant. Mais demeure l'idée de l'essence de notre corps telle qu'elle est en Dieu. Nous avons nous-mêmes l'idée de cette idée telle qu'elle est en Dieu. Notre âme est donc affectée par l'idée de soi, par l'idée de Dieu, par les idées des autres choses sous l'espèce de l'éternité. Comme toutes les essences conviennent avec chacune, comme elles ont pour cause Dieu qui les comprend toutes dans la production de chacune, les affections qui découlent des idées du troisième genre sont nécessairement des affections actives et intenses, qui s'expliquent par l'essence de celui qui les éprouve, en même temps qu'elles expriment l'essence de Dieu. 2^o) Mais si, après la mort, nous sommes encore affectés, n'est-ce pas que notre pouvoir d'être affecté, notre rapport caractéristique, subsistent eux-mêmes avec notre essence ? En effet, notre rapport peut être dit détruit ou décomposé, mais seulement en ce sens qu'il ne subsume plus de parties extensives. Les parties extensives qui nous appartenaient sont maintenant déterminées à entrer sous d'autres rapports incomposables avec le nôtre. Mais le rapport qui nous caractérise n'en a pas moins une vérité éternelle en tant que notre essence s'exprime en lui. C'est le rapport dans sa vérité éternelle qui demeure avec l'essence. (C'est pourquoi les notions communes restent comprises dans les idées des essences.) De même, notre pouvoir d'être affecté peut être dit détruit, mais dans la mesure où il ne peut plus être effectué par des affections passives³². Il n'en a pas moins une puissance éternelle, qui est identique à notre puissance d'agir ou de comprendre. C'est le pouvoir d'être affecté, dans sa puissance éternelle, qui demeure avec l'essence.

Mais comment concevoir que, de toutes façons, nous jouissions après la mort d'affections actives du troisième genre, comme si nous retrouvions nécessairement ce qui nous est éternellement inné ? Leibniz adresse plusieurs critiques à la conception spinoziste de l'éternité : il lui reproche son géométrisme, les idées d'essences étant analogues à des formes ou figures mathématiques ; il lui reproche d'avoir conçu une éternité sans mémoire et sans imagination, tout au plus l'éternité d'un cercle ou d'un triangle. Mais une troisième critique de Leibniz nous semble plus importante, parce qu'elle pose le vrai problème final du Spinozisme : si Spinoza avait raison, il n'y aurait pas lieu de se perfectionner pour laisser après soi une essence éternelle d'autant plus parfaite (comme si cette essence ou idée platonique « n'était déjà dans la nature, soit que je tâche de lui ressembler ou non, et comme s'il me servirait après ma mort, si je ne suis plus rien, d'avoir ressemblé à une telle idée »)³³. En effet, la question est : de quoi nous sert l'existence si, de toutes manières, nous rejoignons notre essence après la mort, dans de telles conditions que nous éprouvons intensément toutes les affections actives qui lui correspondent ? Nous ne

perdons rien en perdant l'existence : nous ne perdons que des parties extensives. Mais de quoi sert notre effort durant l'existence si notre essence est de toutes façons ce qu'elle est, degré de puissance indifférent aux parties extensives qui ne lui furent rapportées que du dehors et temporairement ?

En fait, selon Spinoza, notre pouvoir d'être affecté ne sera pas rempli (après la mort) par des affections actives du troisième genre si nous n'avons pas réussi durant l'existence elle-même à éprouver proportionnellement un maximum d'affections actives du second genre et, déjà, du troisième. C'est en ce sens que Spinoza peut estimer qu'il conserve entièrement le contenu positif de la notion de salut. L'existence même est encore conçue comme une sorte d'épreuve. Non pas une épreuve morale, il est vrai, mais une épreuve physique ou chimique, comme celle des artisans qui vérifient la qualité d'une matière, d'un métal ou d'un vase.

Dans l'existence, nous sommes composés d'une partie intensive éternelle, qui constitue notre essence, et de parties extensives qui nous appartiennent dans le temps sous un certain rapport. Ce qui compte est l'importance respective de ces deux sortes d'éléments. Supposons que nous réussissions, dès notre existence, à éprouver des affections actives : nos parties extensives elles-mêmes sont affectées par des affections qui s'expliquent par notre seule essence ; les passions subsistantes sont proportionnellement moindres que les affections actives. C'est-à-dire : notre pouvoir d'être affecté se trouve proportionnellement rempli par un plus grand nombre d'affections actives que d'affections passives. Or les affections actives s'expliquent par notre essence ; les affections passives s'expliquent par le jeu infini de déterminations extrinsèques des parties extensives. On en conclut que, des deux éléments qui nous composent, la partie intensive de nous-mêmes a pris relativement beaucoup plus d'importance que les parties extensives. À la limite, quand nous mourons, ce qui périt n'est « d'aucune importance eu égard à ce qui persiste³⁴ ». D'autant plus nous connaissons de choses par le deuxième et troisième genres, d'autant plus grande est relativement la partie de nous-mêmes éternelle³⁵. Il va de soi que cette partie éternelle, prise en elle-même indépendamment des parties extensives qui s'y ajoutent pour composer notre existence, est un absolu. Mais supposons que, durant notre existence, nous restions remplis et déterminés par des affections passives. Des deux éléments qui nous composent, les parties extensives auront relativement plus d'importance que la partie intensive éternelle. Nous perdons d'autant plus en mourant ; c'est pourquoi seul craint la mort celui qui a quelque chose à en craindre, celui qui perd relativement davantage en mourant³⁶. Notre essence n'en reste pas moins l'absolu qu'elle est en elle-même ; l'idée de notre essence n'en reste pas moins ce qu'elle est absolument en Dieu. Mais le pouvoir d'être affecté qui lui correspond éternellement reste vide : ayant perdu nos parties extensives, nous avons perdu toutes nos affections qui s'expliquaient par elles. Or nous n'avons pas d'autres affections. Quand

nous mourons, notre essence demeure, mais comme un abstrait ; notre essence reste in affectée.

Au contraire, quand nous avons su faire de la partie intensive l'élément le plus important de nous-mêmes. En mourant, nous perdons peu de choses : nous perdons les passions qui subsistaient en nous, puisque celles-ci s'expliquaient par les parties extensives ; dans une certaine mesure, nous perdons aussi les notions communes et les affections actives du second genre, qui n'ont de valeur autonome, en effet, qu'en tant qu'elles s'appliquent à l'existence ; enfin, les affections actives du troisième genre ne peuvent plus s'imposer aux parties extensives puisque celles-ci ne nous appartiennent plus. Mais notre pouvoir d'être affecté subsiste éternellement, accompagnant notre essence et l'idée de notre essence ; or ce pouvoir est nécessairement et absolument rempli par les affections du troisième genre. Durant notre existence, nous avons fait de notre partie intensive la part relativement la plus importante de nous-mêmes ; après notre mort, les affections actives qui s'expliquent par cette partie remplissent absolument notre pouvoir d'être affecté ; ce qui reste de nous-mêmes est absolument effectué. Notre essence telle qu'elle est en Dieu, et l'idée de notre essence telle qu'elle est conçue par Dieu, se trouvent entièrement affectées.

Il n'y a jamais de sanctions morales d'un Dieu justicier, ni châtiments ni récompenses, mais des conséquences naturelles de notre existence. Il est vrai que, durant notre existence, notre pouvoir d'être affecté se trouve toujours et nécessairement rempli : mais soit par des affections passives, soit par des affections actives. Or si notre pouvoir, tant que nous existons, est entièrement rempli par des affections passives, il restera vide, et notre essence abstraite, une fois que nous aurons cessé d'exister. Il sera absolument effectué, par des affections du troisième genre, si nous l'avons proportionnellement rempli par un maximum d'affections actives. D'où l'importance de cette « épreuve » de l'existence : existant, nous devons sélectionner les passions joyeuses, car seules elles nous introduisent aux notions communes et aux joies actives qui en découlent ; et nous devons nous servir des notions communes comme d'un principe qui nous introduit déjà aux idées et aux joies du troisième genre. Alors, après la mort, notre essence aura toutes les affections dont elle est capable ; et toutes ces affections seront du troisième genre. Telle est la voie difficile du salut. La plupart des hommes, la plupart du temps, restent fixés aux passions tristes, qui les séparent de leur essence et la réduisent à l'état d'abstraction. La voie du salut est la voie même de l'expression : devenir expressif, c'est-à-dire devenir actif – exprimer l'essence de Dieu, être soi-même une idée par laquelle l'essence de Dieu s'explique, avoir des affections qui s'expliquent par notre propre essence et qui expriment l'essence de Dieu.

1. En *É*, V, 36, sc., Spinoza oppose la démonstration *générale* du second genre à la conclusion *singulière* du troisième genre.

2. *É*, V, 37, sc. Seuls des modes existants peuvent se détruire, aucune essence ne peut en détruire une autre.

3. Cf. *É*, V, 25-27.

4. *É*, V, 22, dem., et 36, prop.

5. Cf. *É*, V, 36, sc. (tout le contexte prouve qu'il s'agit pour chacun de sa propre essence, de l'essence de son propre corps : cf. V, 30, prop. et dem.).

6. *É*, V, 29, prop.

7. *É*, V, 31, prop : « Le troisième genre de connaissance dépend de l'esprit comme de sa cause formelle, en tant que l'esprit lui-même est éternel. »

8. *É*, V, 27, dem. Celui qui connaît par le troisième genre « est affecté de la plus grande joie (*summa laetitia*) ».

9. *É*, V, 32, cor.

10. C'est pourquoi les notions communes en tant que telles ne constituent l'essence d'aucune chose singulière : cf. *É*, II, 37, prop. Et en V, 41, dem., Spinoza rappelle que le second genre ne nous donne aucune idée de l'essence éternelle de l'esprit.

11. *É*, V, 29, dem. Il y a donc ici deux espèces d'éternité, l'une définie par la *présence* de la notion commune, l'autre par l'*existence* de l'essence singulière.

12. Sur les affections de l'essence en général, et sur l'adventice et l'inné, cf. *É*, III, explication de la définition du désir.

13. D'après *É*, II, 38 et 39, dem., les notions communes sont bien en Dieu. Mais seulement en tant qu'elles sont comprises dans les idées de choses singulières (idées de nous-mêmes et des autres choses) qui sont elles-mêmes en Dieu. Il n'en est pas ainsi pour nous : les notions communes sont premières dans l'ordre de notre connaissance. C'est pourquoi elles sont en nous source d'affections spéciales (les joies du second genre). Dieu au contraire n'éprouve d'affections que du troisième genre.

14. Cf. *É*, V, 14-20.

15. *É*, V, 31, sc. : « Bien que nous soyons maintenant certains que l'esprit est éternel en tant qu'il conçoit les choses sous l'espèce de l'éternité, cependant, pour expliquer plus facilement et faire mieux comprendre ce que nous voulons montrer, nous le considérons comme s'il commençait maintenant d'être, et de comprendre les choses sous l'espèce de l'éternité... »

16. *É*, V, 33, sc.

17. *É*, V, 33, sc.

18. Amour envers Dieu, du second genre : *É*, V, 14-20. Amour de Dieu, du troisième genre : *É*, V, 32-37.

19. *É*, V, 36, prop. et cor.

20. *É*, V, 36, sc.

21. Cf. *É*, V, 20, sc. ; 38, dem.

22. Sur les parties de l'âme, cf. *É*, II, 15. Sur l'assimilation des facultés à des parties, cf. *É*, V, 40, cor.

23. *É*, V, 23, sc., et 29, dem. (cette faculté de pâtre, d'imaginer ou de concevoir dans la durée est bien une *puissance*, parce qu'elle « enveloppe » l'essence ou la puissance d'agir).

24. *É*, V, 22, dem.

25. *É*, V, 22, dem. Cette démonstration se réclame précisément de l'axiome du parallélisme suivant lequel la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe. La formule de Spinoza *species aeternitatis* désigne à la fois l'espèce d'éternité qui découle d'une cause, et la *conception* intellectuelle qui en est inséparable.

26. *É*, V, 29, prop. et dem.

27. *É*, V, 23, sc. Cette expérience appartient nécessairement au troisième genre ; car le second genre ne possède pas l'idée adéquate de l'essence de notre corps, et ne nous fait pas encore savoir que notre esprit est éternel (cf. V, 41, dem.).

28. *É*, V, 21, prop. : « L'esprit ne peut rien imaginer et ne peut se souvenir des choses passées si ce n'est pendant la durée du corps. »

29. *É*, V, 40, cor. : « La partie de l'esprit qui persiste, de quelque grandeur qu'elle soit, est plus parfaite que l'autre. »

30. *É*, V, 34, prop. : « L'esprit n'est soumis que pendant la durée du corps aux sentiments qui se rapportent à des passions. »

31. *É*, V, 40, cor. : « La partie éternelle de l'esprit est l'entendement, par lequel seul nous sommes dits agir. Quant à cette partie que nous avons montré qui périt, c'est l'imagination elle-même, par laquelle seule nous sommes dits pâtre. »

32. En *É*, IV, 39, dem. et sc., Spinoza dit que la mort détruit le corps, donc « nous rend tout à fait incapables à pouvoir être affecté ». Mais, comme le contexte l'indique, il s'agit des affections passives produites par d'autres corps existants.

33. LEIBNIZ, *Lettre au Landgrave*, 14 août 1683. Cf. Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz* (Paris 1854). En faisant comme si l'éternité de l'âme spinoziste était semblable à celle d'une vérité mathématique, Leibniz néglige toutes les différences entre le troisième genre et le second.

34. *É*, V, 38 sc. Notre effort durant l'existence est ainsi défini, *É*, V, 39, sc. : former notre corps de telle manière qu'il se rapporte à un esprit au plus haut point conscient de soi-même, de Dieu et des choses. Alors, ce qui concerne la mémoire et l'imagination sera « à peine de quelque importance eu égard à l'entendement ».

35. *É*, V, 38, dem. : « D'autant plus de choses comprend l'esprit par le deuxième et le troisième genres de connaissance, d'autant plus grande en est la partie qui reste indemne. »

36. *É*, V, 38, prop. et sc.

CONCLUSION

THÉORIE DE L'EXPRESSION CHEZ LEIBNIZ ET SPINOZA

L'expressionnisme en philosophie

La force d'une philosophie se mesure aux concepts qu'elle crée, ou dont elle renouvelle le sens, et qui imposent un nouveau découpage aux choses et aux actions. Il arrive que ces concepts soient appelés par le temps, chargés d'un sens collectif conforme aux exigences d'une époque, et soient découverts, créés ou recréés par plusieurs auteurs à la fois. Il en est ainsi pour Spinoza et Leibniz, et le concept d'expression. Ce concept prend sur soi la force d'une réaction anticartésienne menée par ces deux auteurs, de deux points de vue très différents. Il implique une redécouverte de la Nature et de sa puissance, une re-création de la logique et de l'ontologie : un nouveau « matérialisme » et un nouveau « formalisme ». Le concept d'expression s'applique à l'Être déterminé comme Dieu, pour autant que Dieu s'exprime dans le monde. Il s'applique aux idées déterminées comme vraies, pour autant que les idées vraies expriment Dieu et le monde. Il s'applique enfin aux individus déterminés comme essences singulières, pour autant que les essences singulières s'expriment dans les idées. Si bien que les trois déterminations fondamentales : *être*, *connaître*, *agir ou produire*, sont mesurées et systématisées sous ce concept. Être, connaître, agir sont les espèces de l'expression. C'est l'âge de la « raison suffisante » : les trois branches de la raison suffisante, *ratio essendi*, *ratio cognoscendi*, *ratio fiendi ou agendi*, trouvent dans l'expression leur racine commune.

Le concept d'expression, pourtant, tel qu'il est redécouvert par Spinoza et par Leibniz, n'est pas nouveau : il a déjà une longue histoire philosophique. Mais une histoire un peu cachée, un peu maudite. Nous avons essayé de montrer en effet comment le thème de l'expression se glissait dans les deux grandes traditions théologiques de l'émanation et de la création. Il n'intervient pas comme un troisième concept rivalisant du dehors avec ceux-là. Il intervient plutôt à un moment de leur développement, et risque toujours de les détourner, de les confisquer à son profit. Bref c'est un concept proprement philosophique, au contenu immanent, qui s'immisce dans les concepts transcendants d'une théologie émanative ou créationniste. Il apporte avec lui le « danger » proprement

philosophique : le panthéisme ou l'immanence – immanence de l'expression dans ce qui s'exprime, et de l'exprimé dans l'expression. Il prétend pénétrer dans le plus profond, dans les « arcanes », suivant un mot que Leibniz aimait. Il redonne à la nature une épaisseur qui lui est propre, et en même temps rend l'homme capable de pénétrer dans cette épaisseur. Il rend l'homme adéquat à Dieu, et détenteur d'une nouvelle logique : automate spirituel, égal à la combinatoire du monde. Né dans les traditions de l'émanation et de la création, il s'en fait deux ennemies, parce qu'il conteste aussi bien la transcendance d'un Un supérieur à l'être que la transcendance d'un Être supérieur à la création. Tout concept possède en soi virtuellement un appareil métaphorique. L'appareil métaphorique de l'expression, c'est le miroir et le germe¹. L'expression comme *ratio essendi*, se réfléchit dans le miroir comme *ratio cognoscendi*, et se reproduit dans le germe comme *ratio fiendi*. Mais voilà que le miroir semble absorber, et l'être qui se réfléchit en lui, et l'être qui regarde l'image. Le germe, ou le rameau, semble absorber, et l'arbre dont il provient, et l'arbre qui en provient. Et quelle est cette étrange existence, telle qu'elle est « prise » dans le miroir, telle qu'elle est impliquée, enveloppée dans le germe – bref *l'exprimé*, entité dont on peut dire à peine qu'elle existe ? Nous avons vu que le concept d'expression avait comme deux sources : l'une ontologique, qui concerne *l'expression de Dieu*, qui naît à l'abri des traditions de l'émanation et de la création, mais qui les conteste profondément ; l'autre, logique, qui concerne *l'exprimé des propositions*, qui naît à l'abri de la logique aristotélicienne, mais la conteste et la bouleverse. Toutes deux se rejoignent dans le problème des Noms divins, du Logos ou du Verbe.

Si Leibniz et Spinoza au XVIII^e siècle, l'un à partir d'une tradition chrétienne, l'autre à partir d'une tradition juive, retrouvent le concept d'expression et lui donnent une nouvelle lumière, c'est évidemment dans un contexte qui est celui de leur temps, en fonction de problèmes qui sont ceux de leur système respectif. Essayons d'abord de dégager ce qu'il y a de commun dans les deux systèmes, et pour quelles raisons ils réinventent le concept d'expression.

Ce qu'ils reprochent à Descartes, concrètement, c'est d'avoir fait une philosophie trop « rapide » ou trop « facile ». Dans tous les domaines, Descartes va si vite qu'il laisse échapper la raison suffisante, l'essence ou vraie nature : partout, il en reste au relatif. *D'abord à propos de Dieu* : la preuve ontologique de Descartes repose sur l'infiniment parfait, et se hâte de conclure ; mais l'infiniment parfait est un « propre », tout à fait insuffisant pour montrer quelle est la « nature » de Dieu et comment cette nature est possible. De même les preuves a posteriori de Descartes reposent sur la considération des quantités de réalité données, et ne s'élèvent pas jusqu'à un principe dynamique dont celles-ci dépendent. *Ensuite à propos des idées* : Descartes découvre les critères du clair et du distinct ; mais le « clair-et-distinct » est encore un propre, une détermination extrinsèque de l'idée

qui ne nous renseigne pas sur la nature et la possibilité de la chose en idée, ni de la pensée comme telle. Descartes en reste au contenu représentatif de l'idée et à la forme de la conscience psychologique qui la pense : il rate ainsi le véritable contenu immanent de l'idée, comme la vraie forme logique, et l'unité des deux (l'automate spirituel). Il nous dit que le vrai est présent dans l'idée claire et distincte, mais qu'est-ce qui est présent dans l'idée vraie ? À quel point déjà ce second courant critique rejoint le premier, on le voit aisément : car, si l'on en reste au clair-et-distinct, on ne peut mesurer les idées entre elles et les comparer aux choses que par la considération des quantités de réalité. Ne disposant que d'un caractère extrinsèque de l'idée, on n'atteint dans l'Être que des caractères eux-mêmes extrinsèques. Bien plus, la distinction comme norme de l'idée préjuge de l'état des distinctions entre choses représentées dans l'idée : c'est en rapport avec le critère du clair et du distinct que Descartes, dans tout le trésor des distinctions scolastiques, ne retient que la distinction réelle, selon lui nécessairement numérique, la distinction de raison, selon lui nécessairement abstraite, la distinction modale, selon lui nécessairement accidentelle. *Enfin à propos des individus et de leurs actions* : Descartes interprète l'individu humain comme le composé réel d'une âme et d'un corps, c'est-à-dire de deux termes hétérogènes censés agir réellement l'un sur l'autre. N'est-il pas inévitable, alors, que tant de choses soient « incompréhensibles » selon Descartes ? Non seulement ce composé lui-même, mais le processus de sa causalité, et aussi l'infini, et aussi la liberté ? C'est dans un seul et même mouvement qu'on réduit l'être à la platitude de l'infiniment parfait, les choses à la platitude des quantités de réalité, les idées à la platitude de la causalité réelle – et qu'on redécouvre toute l'épaisseur du monde, mais, dès lors, sous une forme incompréhensible.

Or quelles que soient les différences entre Leibniz et Spinoza, et notamment leurs différences dans l'interprétation de l'expression, c'est un fait qu'ils se servent tous deux de ce concept pour dépasser, à tous les niveaux précédents, ce qu'ils estiment être l'insuffisance ou la facilité du cartésianisme, pour restaurer l'exigence d'une raison suffisante opérant dans l'absolu. Non pas qu'ils reviennent en deçà de Descartes. Il y a pour eux des acquis du cartésianisme qui ne peuvent être remis en question : ne serait-ce, précisément, que les propriétés de l'infiniment parfait, de la quantité de réalité, du clair et du distinct, du mécanisme, etc. Spinoza et Leibniz sont des post-cartésiens, au sens où Fichte, Schelling, Hegel sont des post-kantiens. Il s'agit pour eux d'atteindre au fondement dont découlent toutes ces propriétés précédemment énumérées, de redécouvrir un absolu qui soit à la mesure du « relativisme » cartésien. Comment procèdent-ils, et pourquoi le concept d'expression est-il le meilleur pour cette tâche ?

L'infiniment parfait comme propre doit être dépassé vers l'absolument infini comme nature. Et les dix premières propositions de l'*Éthique* montrent que Dieu existe nécessairement, mais parce que l'absolument

infini est possible ou non contradictoire : telle est la démarche spinoziste où, parmi toutes les définitions du début de l'*Éthique*, qui sont nominales, il est démontré que la définition 6 est réelle. Or cette réalité même est constituée par la coexistence de toutes les formes infinies, qui introduisent leur distinction dans l'absolu sans y introduire le nombre. Ces formes constitutives de la nature de Dieu, et qui n'ont l'infiniment parfait que comme propriété, sont l'expression de l'absolu. Dieu est représenté comme infiniment parfait, mais il est constitué par ces formes plus profondes, il *s'exprime* dans ces formes, dans ces attributs. La démarche de Leibniz est formellement semblable : même dépassement de l'infini vers l'absolu. Non pas certes que l'Être absolu de Leibniz soit le même que celui de Spinoza. Mais là encore, il s'agit de démontrer la réalité d'une définition, et d'atteindre à une nature de Dieu par-delà la propriété. Là encore cette nature est constituée par des formes simples et distinctes, dans lesquelles Dieu s'exprime et qui expriment elles-mêmes des qualités positives infinies². De même, chez Spinoza comme chez Leibniz, nous l'avons vu, c'est la découverte de quantités intensives ou de quantités de puissance, comme plus profondes que les quantités de réalité, qui transforment les procédés a posteriori, en y introduisant l'expressivité.

Passons au second point, qui concerne la connaissance et l'idée. Ce qui est commun à Leibniz et à Spinoza, c'est la critique du clair-et-distinct cartésien, comme convenant à la reconnaissance et aux définitions nominales plutôt qu'à la vraie connaissance par définitions réelles. Or la vraie connaissance est découverte comme une *espèce* de l'expression : c'est dire à la fois que le contenu représentatif de l'idée est dépassé vers un contenu immanent, proprement expressif, et que la forme de la conscience psychologique est dépassée vers un formalisme logique, « explicatif ». Et l'automate spirituel présente l'identité de cette nouvelle forme et de ce nouveau contenu. Nous sommes nous-mêmes des idées, en vertu de notre pouvoir expressif ; « et on pourrait appeler notre essence ou idée, ce qui comprend tout ce que nous exprimons, et comme elle exprime notre union avec Dieu même, elle n'a point de limites et rien ne la passe. »³

Quant au troisième point, nous devons repenser l'individu défini comme le composé d'une âme et d'un corps. C'est que l'hypothèse d'une causalité réelle est peut-être le moyen le plus simple d'interpréter les phénomènes de ce composé, les actions et les passions, mais n'est pas pour cela le moyen le plus convaincant ni le plus intelligible. On néglige en effet un monde riche et profond : celui des *correspondances non causales*. Bien plus, il se peut que la causalité réelle s'établisse et veille seulement dans certaines régions de ce monde des correspondances non causales, et le suppose en vérité. La causalité réelle serait seulement un cas particulier d'un principe plus général. On a à la fois l'impression que l'âme et le corps ont une quasi-identité qui rend la causalité réelle inutile entre eux, et une hétérogénéité, une hétéronomie qui la rend impossible. L'identité ou quasi-identité est

celle d'un « invariant » ; l'hétéronomie est celle de deux séries variables, l'une corporelle, l'autre spirituelle. Or la causalité réelle intervient bien dans chacune des séries pour son compte ; mais le rapport des deux séries, et leur rapport à l'invariant, dépend d'une correspondance non causale. Si nous demandons maintenant quel est le concept capable de rendre compte d'une telle correspondance, il apparaît que c'est celui d'expression. Car s'il est vrai que le concept d'expression s'applique adéquatement à la causalité réelle, au sens où l'effet exprime la cause, et où la connaissance de l'effet exprime une connaissance de la cause, ce concept n'en déborde pas moins la causalité puisqu'il fait correspondre et résonner des séries tout à fait étrangères l'une à l'autre. Si bien que la causalité réelle est une espèce de l'expression, mais seulement une espèce subsumée sous un genre plus profond. Ce genre traduit immédiatement la possibilité pour des séries distinctes hétérogènes (les expressions) d'exprimer un même invariant (l'exprimé), en établissant dans chaque série variable un même enchaînement de causes et d'effets. L'expression s'installe au cœur de l'individu, dans son corps et dans son âme, dans ses passions et ses actions, dans ses causes et ses effets. Et par *monade* Leibniz, mais aussi par *mode* Spinoza n'entendent rien d'autre que l'individu comme centre expressif.

Si le concept d'expression a bien cette triple importance, du point de vue de l'être universel, du connaître spécifique, de l'agir individuel, on ne peut à cet égard exagérer l'importance de la communauté Spinoza-Leibniz. Même s'ils divergent en chaque point, dans leur usage et leur interprétation du concept. Et déjà les différences formelles, les différences de ton préfigurent les différences de contenu. Nous disions qu'on ne trouve pas chez Spinoza une définition ni une démonstration explicites de l'expression (bien que cette définition, cette démonstration soient constamment impliquées dans l'œuvre). Chez Leibniz, au contraire, on trouve des textes qui traitent explicitement de la compréhension et de l'extension de la catégorie d'expression. Mais, bizarrement, c'est Leibniz qui donne à cette catégorie une extension telle qu'elle finit par tout recouvrir, y compris le monde des signes, des similitudes, des symboles et des harmonies⁴ – tandis que Spinoza mène la plus sévère épuration, et oppose strictement les expressions aux signes ou aux analogies.

Un des textes les plus nets de Leibniz est *Quid est idea*⁵. Après avoir défini l'expression par une correspondance d'*habitus* entre deux choses, Leibniz distingue deux grands types d'expressions naturelles : celles qui impliquent une certaine similitude (un dessin par exemple), celles qui enveloppent une certaine loi ou causalité (une projection). Mais il apparaît que, de toutes manières, un des termes du rapport d'expression est toujours supérieur à l'autre : soit qu'il jouisse de l'identité reproduite par le second, soit qu'il enveloppe la loi que l'autre développe. Et dans tous les cas il « concentre » dans son unité ce que l'autre « disperse dans la multitude ». L'expression selon Leibniz fonde dans tous les domaines un tel rapport de l'Un et du

Multiple : ce qui s'exprime est « doué d'une véritable unité » par rapport à ses expressions ; ou ce qui revient au même, l'expression est une, par rapport à l'exprimé multiple et divisible⁶. Mais ainsi une certaine zone obscure ou confuse est toujours introduite dans l'expression : le terme supérieur, en raison de son unité, exprime *plus distinctement* ce que l'autre exprime *moins distinctement* dans sa multitude. C'est même en ce sens qu'on répartit les causes et les effets, les actions et les passions : lorsqu'on dit qu'un corps nageant est cause d'une « infinité de mouvements de parties de l'eau », et non l'inverse, c'est parce que le corps a une unité qui permet d'expliquer plus distinctement ce qui arrive⁷. Bien plus, comme le second terme est exprimé dans le premier, celui-ci taille en quelque sorte son expression distincte dans une région obscure qui l'entoure de toutes parts et dans laquelle il plonge : ainsi chaque monade trace son expression partielle distincte sur fond d'une expression totale confuse ; elle exprime confusément la totalité du monde, mais n'en exprime clairement qu'une partie, prélevée ou déterminée par le rapport lui-même expressif qu'elle entretient avec son corps. Le monde exprimé par chaque monade est un continuum pourvu de singularités, et c'est autour de ces singularités que les monades se forment elles-mêmes en tant que centres expressifs. Il en est de même pour les idées : « Notre âme ne fait réflexion que sur les phénomènes plus singuliers qui se distinguent des autres, ne pensant distinctement à aucun lorsqu'elle pense également à tous⁸. » C'est pourquoi notre pensée n'atteint pas à l'absolument adéquat, aux formes absolument simples qui sont en Dieu, mais en restent à des formes et à des termes relativement simples (c'est-à-dire simples relativement à la multitude qu'ils enveloppent). Et cela est encore vrai de Dieu, « des différentes vues de Dieu », dans les régions de son entendement qui concernent la création possible : les différents mondes créables forment ce fond obscur à partir duquel Dieu crée le meilleur, en créant les monades ou expressions qui l'expriment pour le mieux. Même en Dieu, ou du moins dans certaines régions de son entendement, l'Un se combine avec un « zéro » qui rend la création possible. Nous devons donc tenir compte de deux facteurs fondamentaux dans la conception leibnizienne de l'expression : *l'Analogie*, qui exprime surtout les différents types d'unité, en rapport avec les multiplicités qu'ils enveloppent ; *l'Harmonie*, qui exprime surtout la manière dont une multiplicité correspond dans chaque cas à son unité de référence⁹.

Tout ceci forme une philosophie « symbolique » de l'expression, où l'expression n'est jamais séparée des signes de ses variations, pas plus que des zones obscures où elle plonge. Le distinct et le confus varient dans chaque expression (l'entre-expression signifie notamment que, ce qu'une monade exprime confusément, une autre l'exprime distinctement). *Une telle philosophie symbolique est nécessairement une philosophie des expressions équivoques*. Et, plutôt que d'opposer Leibniz à Spinoza en rappelant

l'importance des thèmes leibniziens du possible et de la finalité, il nous semble nécessaire de dégager ce point concret qui concerne la manière dont Leibniz interprète et vit le phénomène de l'expression, parce que tous les autres thèmes et les autres concepts en découlent. Tout se passe comme si Leibniz, à la fois pour sauver la richesse du concept d'expression et pour conjurer le « danger » panthéiste attendant, trouvait une nouvelle formule d'après laquelle la création et l'émanation étaient les deux espèces réelles de l'expression, ou correspondaient à deux dimensions de l'expression : la *création*, dans la constitution originaire des unités expressives analogues (« combinaisons de l'unité avec le zéro ») ; l'*émanation*, dans la série dérivée qui développe les multiplicités exprimées dans chaque type d'unité (les enveloppements et développements, les « transproductions », les « métaschématismes »)¹⁰.

Or Spinoza donne de l'expression une interprétation vivante tout à fait différente. Car l'essentiel, pour Spinoza, c'est de séparer le domaine des signes, toujours équivoques, et celui des expressions dont la règle absolue doit être l'univocité. Nous avons vu en ce sens comment les trois types de signes (signes indicatifs de la perception naturelle, signes impératifs de la loi morale et de la révélation religieuse) étaient radicalement rejetés dans l'inadéquat ; et ce qui tombe avec eux, c'est tout le langage de l'analogie aussi bien celui qui prête à Dieu un entendement et une volonté que celui qui prête aux choses une fin. Et du même coup l'idée absolument adéquate peut être atteinte et formée par nous, dans la mesure où elle reçoit ses conditions du strict régime de l'univocité : l'idée adéquate, c'est l'idée expressive, c'est-à-dire l'idée distincte en tant qu'elle a conjuré ce fond obscur et confus dont elle ne se séparait pas chez Leibniz. (Nous avons essayé de montrer comment Spinoza opérait concrètement cette sélection, dans le procédé de formation des notions communes où l'idée cesse d'être un signe pour devenir une expression univoque.) Quels que soient les termes mis en jeu dans le rapport d'expression, on ne dira pas que l'un exprime distinctement ce que l'autre exprime confusément. Surtout ce n'est pas ainsi qu'on répartira l'actif et le passif, l'action et la passion, la cause et l'effet ; car, contrairement au principe traditionnel, les actions vont de pair avec les actions, les passions avec les passions. Si l'harmonie préétablie de Leibniz et le parallélisme de Spinoza ont en commun de rompre avec l'hypothèse d'une causalité réelle entre l'âme et le corps, leur différence fondamentale n'en est pas moins celle-ci : la répartition des actions et des passions reste chez Leibniz ce qu'elle était dans l'hypothèse traditionnelle (le corps pâtissant quand l'âme agit, et inversement) – tandis que Spinoza bouleverse toute la répartition pratique, en affirmant la parité des passions de l'âme avec celles du corps, des actions du corps avec celles de l'âme. C'est que, chez Spinoza, le rapport d'expression ne s'établit qu'entre égaux. C'est là le vrai sens du parallélisme : il n'y a jamais éminence d'une série. Certes la cause dans sa série reste plus parfaite que l'effet, la connaissance de

la cause dans sa série reste plus parfaite que celle de l'effet ; mais, loin que la perfection implique une « analogie », une « symbolisation », d'après laquelle le plus parfait existerait *sur* un autre mode qualitatif que le moins parfait, elle implique seulement un processus quantitatif immanent d'après lequel le moins parfait existe *dans* le plus parfait, c'est-à-dire *dans* cette forme et *sous* cette même forme univoque qui constitue l'essence du plus parfait. (C'est en ce sens aussi, nous l'avons vu, qu'on doit opposer la théorie de l'individuation qualitative chez Leibniz et la théorie de l'individuation quantitative chez Spinoza, sans pouvoir en conclure certes que le mode ait moins d'autonomie que la monade.)

Chez Spinoza comme chez Leibniz, le rapport d'expression concerne essentiellement l'Un et le Multiple. Mais dans l'*Éthique*, on chercherait en vain un signe par lequel le Multiple, en tant qu'imparfait, implique une certaine confusion par rapport à la distinction de l'Un qui s'exprime en lui. Le plus ou moins de perfection, selon Spinoza, n'implique jamais un changement de forme. Ainsi la multiplicité des attributs est strictement égale à l'unité de la substance : par cette stricte égalité, nous devons entendre que les attributs sont *formellement* ce que la substance est *ontologiquement*. Au nom de cette égalité, les formes d'attributs n'introduisent aucune distinction numérique entre substances ; au contraire, leur propre distinction formelle est égale à toute la différence ontologique de la substance unique. Et si nous considérons la multitude des modes dans chaque attribut, ces modes enveloppent l'attribut, mais sans que cet enveloppement signifie que l'attribut prenne une autre forme que celle sous laquelle il constitue l'essence de la substance : les modes enveloppent et expriment l'attribut *sous cette forme même* où il enveloppe et exprime l'essence divine. C'est pourquoi le spinozisme s'accompagne d'une extraordinaire théorie des distinctions qui, même lorsqu'elle emprunte la terminologie cartésienne, parle un tout autre langage : ainsi la distinction réelle y est en vérité une distinction formelle non numérique (cf. les attributs) ; la distinction modale y est une distinction numérique intensive ou extensive (cf. les modes) ; la distinction de raison y est une distinction formelle-objective (cf. les idées). Dans sa propre théorie, Leibniz multiplie les types de distinction, mais pour assurer toutes les ressources de la symbolisation, de l'harmonie et de l'analogie. Chez Spinoza, au contraire, le seul langage est celui de l'univocité : d'abord *univocité des attributs* (en tant que les attributs, sous la même forme, sont ce qui constitue l'essence de la substance et ce qui contient les modes et leurs essences) ; ensuite *univocité de la cause* (en tant que Dieu est cause de toutes choses au même sens que cause de soi) ; ensuite *univocité de l'idée* (en tant que la notion commune est la même dans la partie et dans le tout). Univocité de l'être, univocité du produire, univocité du connaître ; forme commune, cause commune, notion commune – telles sont les trois figures de l'Univoque qui se réunissent absolument dans l'idée du troisième genre. Loin que l'expression

chez Spinoza se réconcilie avec la création et l'émanation, elle les expulse au contraire, elle les rejette du côté des signes inadéquats ou du langage équivoque. Spinoza accepte le « danger » proprement philosophique impliqué dans la notion d'expression : l'immanence, le panthéisme. Bien plus, il parie pour ce danger-là. Chez Spinoza *toute la théorie de l'expression est au service de l'univocité* ; et tout son sens est d'arracher l'Être univoque à son état d'indifférence ou de neutralité, pour en faire l'objet d'une affirmation pure, effectivement réalisée dans le panthéisme ou l'immanence expressive. Voilà, nous semble-t-il, la véritable opposition de Spinoza et de Leibniz : *la théorie des expressions univoques de l'un s'oppose à la théorie des expressions équivoques de l'autre*. Toutes les autres oppositions (la nécessité et la finalité, le nécessaire et le possible) en découlent, et sont abstraites par rapport à celle-ci. Car il y a bien une origine concrète des différences philosophiques, une certaine manière d'évaluer un phénomène : ici celui de l'expression.

Mais quelle que soit l'importance de l'opposition, nous devons revenir à ce qu'il y a de commun entre Leibniz et Spinoza, dans cet usage de la notion d'expression qui manifeste toute la force de leur réaction anticartésienne. Cette notion d'expression est essentiellement triadique : on doit distinguer ce qui s'exprime, l'expression même et l'exprimé. Or le paradoxe est que, à la fois, l'« exprimé » *n'existe pas* hors de l'expression, et pourtant ne lui ressemble pas, mais est *essentiellement* rapporté à ce qui s'exprime, comme distinct de l'expression même. Si bien que l'expression est le support d'un double mouvement : ou bien on enveloppe, on implique, on enroule l'exprimé dans l'expression, pour ne retenir que le couple « exprimant-expression » ; ou bien on développe, on explique, on déroule l'expression de façon à restituer l'exprimé (« exprimant-exprimé »). Ainsi chez Leibniz, il y a bien d'abord une expression divine : Dieu s'exprime dans des formes absolues ou des notions absolument simples, comme dans un divin Alphabet ; ces formes expriment des qualités illimitées qui se rapportent à Dieu comme son essence. Puis Dieu se ré-exprime, au niveau de la création possible : il s'exprime alors dans des notions individuelles ou relativement simples, monades, qui correspondent à chacune des « vues » de Dieu ; et ces expressions à leur tour expriment le monde entier, c'est-à-dire la totalité du monde choisi, qui se rapporte à Dieu comme la manifestation de sa « gloire » et de sa volonté. On voit bien chez Leibniz que le monde n'existe pas hors des monades qui l'expriment, et que pourtant Dieu fait exister le monde plutôt que les monades¹¹. Ces deux propositions ne sont nullement contradictoires, mais témoignent du double mouvement par lequel le monde exprimé s'enveloppe dans les monades qui l'expriment, et par lequel inversement les monades se développent et restituent cette continuité d'un fond pourvu de singularités autour desquelles elles se sont constituées. Sous toutes les réserves précédentes, on en dirait autant de Spinoza. Dans la triade de la substance, Dieu s'exprime dans les attributs, les attributs expriment des qualités

illimitées qui constituent son essence. Dans la triade du mode, Dieu se ré-exprime, ou les attributs s'expriment à leur tour : ils s'expriment dans des modes, les modes expriment des modifications comme modifications de la substance, constitutives d'un même monde à travers tous les attributs. C'est en fonction de ce caractère toujours triadique que le concept d'expression ne se laisse rapporter ni à la causalité dans l'être, ni à la représentation dans l'idée, mais les déborde toutes deux, et en fait deux de ses cas particuliers. Car, à la dyade de la cause et de l'effet, ou à celle de l'idée et de son objet, se joint toujours un troisième terme qui les transforme. Il est certain que l'effet exprime sa cause ; mais plus profondément la cause et l'effet forment une série qui doit exprimer quelque chose, et quelque chose d'identique (ou de semblable) à ce qu'exprime une autre série. Ainsi la causalité réelle se trouve localisée dans des séries expressives qui bénéficient entre elles de correspondances non causales. De même l'idée représente un objet, et d'une certaine manière l'exprime ; mais plus profondément l'idée et son objet expriment quelque chose qui leur est commun, et pourtant propre à chacun : la puissance, ou l'absolu sous deux puissances, qui sont celles de penser ou de connaître, d'être ou d'agir. Ainsi la représentation se trouve localisée dans un certain rapport extrinsèque de l'idée et de l'objet, chacun bénéficiant pour son compte d'une expressivité par-delà la représentation. Bref, partout l'exprimé intervient comme un tiers qui transforme les dualismes. Par-delà la causalité réelle, par-delà la représentation idéale, on découvre l'exprimé comme le tiers qui rend les distinctions infiniment plus réelles, l'identité infiniment mieux pensée. L'exprimé, c'est le sens : plus profond que le rapport de causalité, plus profond que le rapport de représentation. Il y a un mécanisme des corps suivant la réalité, il y a un automatisme des pensées suivant l'idéalité ; mais nous apprenons que la mécanique corporelle et l'automate spirituel sont le plus *expressifs* lorsqu'ils reçoivent leur « sens » et leur « correspondance », comme cette raison nécessaire qui manquait partout dans le cartésianisme.

Nous ne pouvons dire ce qui est le plus important : les différences de Leibniz et de Spinoza dans leur évaluation de l'expression ; ou leur commun appel à ce concept pour fonder une philosophie post-cartésienne.

1. Sur ces deux thèmes, du miroir et du germe (ou du rameau), en rapport essentiel avec la notion d'expression, cf. par exemple le procès d'Eckhart. En effet, ces thèmes font partie des principaux chefs d'accusation : cf. *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart*, par G. THÉRY, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge (Vrin éd., 1926-1927).

2. Sur « les formes simples absolument prises », « attributs mêmes de Dieu », « causes premières et raison dernière des choses », cf. *Lettre à Élisabeth*, 1678, et *Méditations sur la connaissance*, 1684. Dans la note de 1676, *Quod ens perfectissimum existit*, la perfection se définit par une qualité positive absolue *seu quae quicquid exprimit, sine ullis limitibus exprimit* (Gerhardt VII, pp. 261-262). Leibniz fait allusion, dans les *Nouveaux Essais*, aux « qualités originales ou connaissables distinctement » qui peuvent être portées à l'infini.

3. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, § 16.

4. Cf. *Lettre de Leibniz à Arnauld* (Janet I, p. 594) : « L'expression est commune à toutes les formes, et c'est un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal et la connaissance intellectuelle sont des espèces. »

5. Éd. Gerhardt, VII, pp. 263-264.

6. LEIBNIZ, *Lettre à Arnauld* (Janet I, p. 594) : « Il suffit que ce qui est divisible et matériel, et se trouve divisé en plusieurs êtres, soit exprimé ou représenté dans un seul être indivisible, ou dans la substance qui est douée d'une véritable unité. » Et *Nouveaux Essais* III, 6, § 24 : L'âme et la machine « s'accordent parfaitement, et, quoiqu'elles n'aient point d'influence immédiate l'une sur l'autre, elles s'expriment mutuellement, l'une ayant concentré dans une parfaite unité tout ce que l'autre a dispersé dans la multitude ».

7. *Projet d'une lettre à Arnauld* (Janet I, pp. 552-553).

8. *Lettre à Arnauld* (Janet I, p. 596).

9. Cf. Grua éd., p. 126 : « Comme tous les esprits sont des unités, on peut dire que Dieu est l'unité primitive, exprimée par toutes les autres suivant leur portée... C'est de quoi résulte l'opération en la créature, laquelle est variée selon les différentes combinaisons de l'unité avec le zéro, ou bien du positif avec le privatif. » Ce sont ces différents types d'unité qui *symbolisent* les uns avec les autres : par exemple les notions relativement simples de notre entendement, avec les absolument simples de l'entendement divin (cf. éd. Couturat, *Elementa Calculi*, et *Introductio ad Encyclopaediam Arcanam*). Un type d'unité est toujours cause finale par rapport à la multiplicité qu'il subsume. Et Leibniz emploie particulièrement le mot « harmonie » pour désigner cette référence du multiple à l'un (*Elementa verae pietatis*, Grua, p. 7).

10. Il arrive que Leibniz emploie le mot « émanation » pour désigner la création des unités et leurs combinaisons : cf. par exemple *Discours de métaphysique*, § 14.

11. Thème constant dans les *Lettres à Arnauld* : Dieu n'a pas créé Adam pécheur, mais le monde où Adam a péché.

APPENDICE

ÉTUDE FORMELLE DU PLAN DE L'ÉTHIQUE
ET DU RÔLE DES SCOLIES DANS LA RÉALISATION
DE CE PLAN :
LES DEUX ÉTHIQUES

[illegible]

Le 12^e chapitre de l'Éthique s'achève par un dernier type de confirmation. Nous pourrions aisément nous contenter de la conclusion de la proposition 5, mais Descartes insiste sur la distinction entre la substance et l'attribut, et il est important de noter que la proposition 5 ne se contente pas de conclure que la substance est une, mais qu'elle conclut également que la substance est une et indivisible. Cette conclusion est importante car elle permet de conclure que la substance est une et indivisible, ce qui est la base de la démonstration de l'existence de Dieu.

Il faudrait une longue étude des procédés formels de l'*Éthique* et du rôle de chaque élément (définitions, axiomes, postulats, etc.). Nous voudrions seulement considérer la fonction particulière et complexe des scolies.

Le premier grand scolie de l'*Éthique* est celui de I, 8 (scolie 2). Il se propose de donner une *autre* démonstration de la proposition 5, d'après laquelle il ne peut pas y avoir plusieurs substances de même attribut. Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, il procède ainsi : 1^o) la distinction numérique implique une causalité externe ; 2^o) or il est impossible d'appliquer une cause extérieure à une substance, parce que toute substance est en soi et est conçue par soi ; 3^o) deux ou plusieurs substances ne peuvent donc pas se distinguer numériquement, sous un même attribut.

La proposition 5 procédait autrement, et plus brièvement : deux substances de même attribut devraient se distinguer par les modes, ce qui est absurde. Mais après 5, la proposition 6 démontrait que la causalité externe ne peut *donc* pas convenir à la substance. Et 7, qu'une substance est *donc* cause de soi. Et 8 concluait qu'une substance est *donc* nécessairement infinie.

Le groupe des propositions 5-8, et le scolie 8, procèdent à l'inverse l'un de l'autre. Les propositions partent de la nature de la substance, et concluent à son infinité, c'est-à-dire à l'impossibilité de lui appliquer des distinctions numériques. Le scolie part de la nature de la distinction numérique, et conclut à l'impossibilité de l'appliquer à la substance.

Or on peut croire que le scolie, pour prouver que la substance répugne à la causalité externe, aurait avantage à invoquer les propositions 6 et 7. En fait c'est impossible. Car 6 et 7 supposent 5 ; le scolie ne serait donc pas une autre démonstration. Il invoque pourtant, et longuement, la proposition 7. Mais en un sens tout nouveau : il en retient un contenu purement axiomatique, et la détache entièrement de son contexte démonstratif. « Si les hommes portaient leur attention sur la substance, ils ne douteraient nullement de la vérité de la proposition 7, bien plus cette proposition serait pour tous un axiome et serait comptée parmi les notions communes... » Alors le scolie peut opérer lui-même une démonstration tout à fait indépendante du groupe démonstratif 5-8.

Nous pouvons dégager trois caractères d'un tel scolie : 1^o) Il propose une seconde démonstration, et cette démonstration est *positive et intrinsèque*, par rapport à la première qui opérait négativement, extrinsèquement. (En effet, la proposition 5 se contentait d'invoquer l'antériorité de la substance pour conclure à l'impossibilité d'assimiler la distinction modale à une distinction

substantielle. Le scolie de 8 conclut bien à l'impossibilité d'assimiler la distinction numérique à la distinction substantielle, mais à partir des caractères intrinsèques et positifs du nombre et de la substance). 2^o) Le scolie est *ostensif* puisque, indépendant des démonstrations précédentes, il doit se substituer à elles, et retient seulement certaines propositions de manière axiomatique, en les détachant de leur enchaînement démonstratif. (Bien sûr, il arrive qu'un scolie invoque des démonstrations, mais non pas celles du groupe qu'il est chargé de « doubler ».) 3^o) D'où vient alors l'évidence qui permet de traiter les propositions reprises comme des axiomes, indépendamment de leur premier contexte et de leur démonstration ? Cette évidence nouvelle leur vient d'arguments *polémiques*, où Spinoza attaque, souvent avec violence, ceux qui ont l'esprit trop confus pour comprendre, ou même qui ont intérêt à entretenir la confusion. (Dès le scolie de 8 sont vivement dénoncés ceux qui ne comprennent pas la proposition 7 en elle-même, et qui sont prêts à croire aussi bien que les arbres parlent ou que les hommes naissent des pierres).

Bref, les scolies sont en général positifs, ostensifs et agressifs. En vertu de leur indépendance à l'égard des propositions qu'ils doublent, on dirait que l'*Éthique* a été simultanément écrite deux fois, sur deux tons, sur un double registre. En effet, il y a une manière, discontinue, dont les scolies sautent des uns aux autres, se font écho, se retrouvent dans la préface de tel livre de l'*Éthique* ou dans la conclusion de tel autre, formant une ligne brisée qui traverse toute l'œuvre en profondeur, mais qui n'affleure qu'en tel ou tel point (les points de brisure). Par exemple, le scolie de I, 8 constitue une telle ligne avec celui de I, 15, puis celui de I, 17, puis celui de I, 33, puis celui de II, 3, enfin celui de II, 10 : il s'agit des différents modes de défiguration que l'homme fait subir à Dieu. De même le scolie de II, 13, qui érige le modèle du corps, saute dans le scolie de III, 2, pour aboutir dans la préface du livre V. De même une ligne brisée de scolies forme une sorte d'hymne à la joie, toujours interrompu, et où se trouvent violemment dénoncés ceux qui vivent de tristesse, ceux qui ont intérêt à nos tristesses, ceux qui ont besoin de la tristesse humaine pour assurer leur pouvoir : IV, 45, sc. 2 ; IV, 50, sc. ; IV, 63 sc. ; V, 10, sc. De même encore, le couple homme libre-esclave de IV, 66, sc., se retrouve dans le couple fort-faible de IV, 73, sc., puis sage-ignorant de V, 42, sc. sur lequel se termine l'*Éthique*. Ou enfin V, 4, sc. ; V, 20 sc., qui forment la chaîne royale nous conduisant au troisième genre.

Dès lors les grands « tournants » de l'*Éthique* sont forcément présentés dans les scolies. Car la continuité des propositions et démonstrations ne peut recevoir des points remarquables, des impulsions diverses, des changements de directions, que par l'émergence de quelque chose qui s'exprime dans les scolies, pierre-scolie, remous-scolie, provoquant cette brisure en émergeant. Exemples de tels tournants : II, 13, sc. (l'appel au modèle du corps) ; III, 57, sc. (l'appel au modèle des joies actives) ; IV, 18,

sc. (l'appel au modèle de la raison) ; V, 20, sc. et 36, sc. (l'appel au troisième genre).

Il y a donc comme deux *Éthiques* coexistantes, l'une constituée par la ligne ou le flot continu des propositions, démonstrations et corollaires, l'autre, discontinue, constituée par la ligne brisée ou la chaîne volcanique des scolies. L'une, avec une rigueur implacable, représente une sorte de terrorisme de la tête, et progresse d'une proposition à l'autre sans se soucier des conséquences pratiques, élabore ses *règles* sans se soucier d'identifier les *cas*. L'autre recueille les indignations et les joies du cœur, manifeste la joie pratique et la lutte pratique contre la tristesse, et s'exprime en disant « c'est le cas ». En ce sens l'*Éthique* est un livre double. Il peut être intéressant de lire la seconde *Éthique* sous la première, en sautant d'un scolie à l'autre.

Revenons aux trois caractères du scolie : positif, ostensif, agressif. Il est évident que ces caractères empiètent les uns sur les autres, à l'intérieur d'un même scolie. Nous pouvons toutefois les considérer séparément.

Que le scolie procède positivement, cela peut vouloir dire, nous l'avons vu, qu'il s'appuie sur des caractères intrinsèques, alors que la démonstration correspondante reposait seulement sur des propriétés extrinsèques. Un exemple particulièrement net est donné en III, 7, à propos du « flottement de l'âme » : celui-ci, dans la démonstration de la proposition, est défini par le jeu des causes extérieures qui le provoquent, mais dans le scolie, par la diversité des rapports internes qui nous composent. Cela peut vouloir dire aussi que le scolie procède a priori, tandis que la démonstration est a posteriori : ainsi en II, 1, où la démonstration passe par les modes, mais le scolie repose sur la possibilité de penser directement une qualité comme infinie. De même en I, 11, le scolie propose une démonstration a priori fondée « sur le même principe » que le procédé a posteriori de la démonstration. Ou bien encore le scolie si important du parallélisme, en II, 7 : alors que la démonstration va de l'effet à la cause pour conclure que l'ordre de la connaissance est le même que celui des choses, alors que l'ensemble de la démonstration et du corollaire s'élève de cette identité d'ordre dans les modes à une égalité de puissances en Dieu, le scolie au contraire part de l'unité ontologique de la substance pour conclure à l'égalité des puissances et à l'identité d'ordre. (Entre les deux procédés, nous l'avons vu, il y a un décalage, qui ne peut être comblé que dans la mesure où Spinoza, dans le scolie lui-même, invoque l'idée de Dieu d'une manière ostensive : ce qui nous renvoie déjà au second caractère des scolies.)

Mais, pour en finir avec le premier caractère, nous devons dire que la positivité des scolies se manifeste encore d'une autre façon particulièrement complexe : il se peut que le scolie opère dans l'élément d'une définition réelle, tandis que la proposition et la démonstration tiraient les conséquences de définitions nominales : c'est ainsi que, dans le livre I, les propositions 9 et 10 établissent la possibilité simplement logique d'un

même être ayant une infinité d'attributs dont chacun est conçu par soi, mais se contentent d'invoquer les définitions 3 et 4, qui sont les définitions nominales de la substance et de l'attribut. Le scolie, au contraire, invoque la définition 6, dont nous avons vu qu'elle était la seule réelle de toutes celles qui ouvrent le livre I. Bien plus, comme une définition réelle est une définition dont on doit pouvoir *démontrer* qu'elle est réelle, c'est-à-dire qu'elle fonde la possibilité « réelle » de son objet (possibilité transcendantale par opposition à la possibilité seulement logique), le scolie de 10 se charge effectivement de cette tâche, et démontre que la définition 6 est bien réelle : en effet la distinction des attributs, en vertu de ses caractères positifs, ne peut pas être numérique. Là encore il faut un usage ostensif de la proposition 9, séparée de son contexte.

Le caractère positif des scolies a donc trois aspects : intrinsèque, a priori ou réel. Considérons le second caractère, ostensif. Lui aussi a plusieurs aspects, dont nous avons vu le principal. Cet aspect principal est axiomatique : il consiste, pour le scolie, à invoquer le thème d'une proposition précédente en l'extrayant de la chaîne continue des propositions et démonstrations, en lui donnant une force nouvelle directement polémique : ainsi dans les scolies de I, 8 (usage de la proposition 7) ; de I, 10 (usage de la proposition 9) ; de II, 3 (invocation de l'idée de Dieu) ; de II, 7 (invocation des Hébreux)... Le deuxième aspect, il est vrai, semble en retrait sur celui-ci ; car il arrive que les scolies se contentent de présenter un simple exemple de la proposition correspondante : ainsi en II, 8 (l'exemple des lignes dans le cercle) ; en IV, 40 (l'exemple si curieux de l'action de frapper) ; en IV, 63 (l'exemple du valide et du malade)... Mais il semble que la plupart des exemples chez Spinoza se dépassent dans deux directions, vers deux fonctions plus hautes et essentielles : l'une paradigmatique, l'autre casuistique. Ainsi en II, 13, sc., puis en III, 2, sc., se trouve dressé le *modèle* du corps : non pas que le corps serve de modèle à la pensée, et rompe le parallélisme ou l'autonomie respective de la pensée et de l'étendue, mais il intervient comme un exemple développant une fonction paradigmatique, pour montrer « parallèlement » combien il y a de choses dans la pensée même qui dépasse la conscience. De même le modèle de la nature humaine, annoncé en IV, 18, sc., développé en V, 10, sc., et 20, sc. Enfin le modèle du troisième genre, annoncé en II, 40, sc., puis dans les dernières lignes de V, 20 sc., et formulé en V, 36, sc.

D'autre part la fonction casuistique du pseudo-exemple apparaît dans tous les scolies qui s'expriment, par rapport à la démonstration précédente, sous la forme d'un « c'est précisément le cas ». Là encore il ne s'agit pas d'un simple exemple, mais d'une stricte assignation des conditions sous lesquelles l'objet de la démonstration correspondante se trouve effectivement réalisé : le scolie détermine le cas subsumé par la règle contenue dans la démonstration correspondante, non pas comme un cas

parmi d'autres, mais comme le cas qui remplit cette règle et satisfait à toutes les conditions. Il arrive que les conditions soient restrictives, et qu'un scolie, parfois très loin de la proposition correspondante, rappelle que cette proposition et la démonstration devaient s'entendre en un sens restreint : II, 45, sc. ; IV, 33, sc. ; etc. Mais plus profondément il y a dans cet aspect des scolies quelque chose qui vient recouper le procédé positif, puisque, au moins pour les erreurs et les passions, il est impossible d'obtenir une définition réelle indépendamment des conditions qui effectuent l'objet préalablement indiqué dans la proposition et la démonstration, impossible aussi de dégager ce qu'il y a de positif dans l'erreur ou la passion si ces conditions ne sont pas déterminées dans le scolie. C'est pourquoi les scolies de ce type procèdent sous la forme d'un « fiat » : voilà comment la chose se produit... Ainsi le scolie de II, 35 explique comment l'erreur, définie comme une privation dans la proposition, se produit effectivement, et n'en a pas moins déjà une certaine positivité dans ces conditions où elle se produit. Ainsi encore, II, 44, ayant énoncé et démontré que seule l'imagination considère les choses comme contingentes, le scolie se propose à son tour de démontrer « dans quelle condition cela a lieu » (*qua ratione fiat*). Le livre III généralise ce procédé : quand les propositions et les démonstrations tracent dans leur progression continue le mouvement par lequel les affections s'enchaînent et dérivent les unes des autres, les scolies introduisent un arrêt, comme une photo tout d'un coup prise, un figeage, une immobilité provisoire, un instantané, qui montre que telle affection ou telle faculté bien connues répondent effectivement, et dans telles conditions, à ce dont parlait la proposition. Il en était déjà ainsi dans le livre II, avec la mémoire (II, 18, sc.), avec les notions communes (II, 40, sc. 1). Mais dans le livre III, se multiplient les formules des scolies du type : « Nous connaissons par là comment il peut arriver... », « Nous voyons qu'il peut arriver », « Cela a lieu parce que... » Et en même temps les affections ou facultés trouvent leur nom : non seulement Mémoire, Notions communes dans le livre II, mais dans le livre III tous les noms d'affections, qui seront recueillies dans les définitions finales, comme dans un écho de tous les scolies, Joie, Tristesse, Amour, Haine, etc. Comme si le mouvement des propositions, démonstrations et corollaires poussait continûment le flot des affections, mais que celui-ci ne formait ses vagues et ses crêtes que dans les scolies. Comme si les propositions, démonstrations et corollaires parlaient le plus haut langage, impersonnel et peu soucieux d'identifier ce dont il parle, puisque ce qu'il dit est de toutes façons fondé dans une vérité supérieure – tandis que les scolies baptisent, donnent un nom, identifient, désignent et dénoncent, sondant en profondeur ce que l'« autre » langage étalait et faisait avancer.

Le second caractère du scolie, ostensif, a donc à son tour trois aspects principaux : axiomatique, paradigmatique et casuistique. Or ils mettent déjà constamment en jeu le dernier caractère des scolies, polémique ou

agressif. Ce caractère ultime a lui aussi des aspects divers : tantôt il s'agit d'analyser la *confusion spéculative* ou la stupidité intellectuelle de ceux qui défigurent Dieu, qui le traitent comme un « roi », qui lui prêtent entendement et volonté, finalité et projet, figure et fonction, etc. (surtout les scolies du livre I). Tantôt il s'agit de déterminer les conditions dans lesquelles se produisent l'*erreur sensible* et les passions qui en découlent (surtout les scolies des livres II et III). Tantôt il s'agit de dénoncer le *mal pratique*, c'est-à-dire les passions tristes, la contagion de ces passions, l'intérêt de ceux qui en profitent – cette dénonciation se faisant surtout dans le livre IV, mais en rapport avec le projet le plus général de l'*Éthique* tel qu'il est rappelé dans les préfaces ou conclusions de certaines parties. La polémique a donc pour son compte trois aspects, spéculatif, sensible et pratique. Comment s'étonner que tous ces aspects, et tous les caractères dont ils dépendent, se confirment et empiètent les uns sur les autres ? Les grands scolies les réunissent tous. Le scolie a toujours une intention positive ; mais il ne peut la remplir qu'à l'aide d'un procédé ostensif ; et il ne peut fonder celui-ci qu'en impliquant une polémique. Le procédé ostensif, à son tour, se trouve partagé entre l'argumentation polémique qui lui donne sa pleine valeur, et le principe positif qu'il sert. On se demandera comment concilier la démarche positive du scolie avec son argument polémique, critique et négateur. C'est que, inversement, la puissance polémique si vive de Spinoza se développe en silence, loin des discussions, au service d'une affirmation supérieure et d'une « ostensivité » supérieure. Selon Spinoza, la négation ne sert que pour nier le négatif, pour nier ce qui nie et ce qui obscurcit. La polémique, la négation, la dénonciation ne sont là que pour nier ce qui nie, ce qui trompe et ce qui cache : ce qui profite de l'erreur, ce qui vit de la tristesse, ce qui pense dans le négatif. C'est pourquoi les scolies les plus polémiques réunissent, dans un style et sur un ton particuliers, les deux goûts suprêmes de l'affirmation spéculative (celle de la substance) et de la joie pratique (celle des modes) : le double langage, pour une double lecture de l'*Éthique*. À la fois la polémique est le plus important dans les plus grands scolies, mais sa puissance se développe d'autant plus qu'elle est au service de l'affirmation spéculative et de la joie pratique, et les fait se rejoindre dans l'élément de l'univocité.

INDEX DES NOMS PROPRES

Alquié, 24, 140, 145, 207, 217, 271.

Appuhn, 66.

Aristote, 89, 118, 142-143, 145.

Arnou, 155.

Boèce, 159.

Bonaventure, 162.

Brochard, 109.

Bruno, 82, 159.

Busolt, 108.

Crescas, 57.

Darbon, 15.

Delbos, 33.

Descartes, 22-24, 51, 56, 60-62, 72-75, 117, 128, 140-152, 210, 234,
301-302.

Duns Scot, 53-58, 176, 179.

Eckhart, 160, 300.

Élie, 53.

Erdmann, 14.

Fichte, 121, 180.

Foucher de Careil, 13, 295.

Francès, 244.

Friedmann, 67, 203.

Gandillac, 45, 54, 82, 158, 159.

Geoffroy-Saint-Hilaire, 257.

Gilson, 38, 54, 55, 156, 162, 176.

Guérout, 24, 68, 121, 184, 203.

Heereboord, 57, 155.

Hobbes, 82, 238, 243.

Huan, 181.

Kant, 113, 195.

Kaufmann, 15.

Koyré, 12, 121, 161.

Lachièze-Rey, 28, 39, 148.

Laporte, 140.

Lasbax, 13.

Leibniz, 13, 61-63, 66-68, 72, 94-97, 126, 137-139, 175, 185, 203,
207-209, 211-212, 235, 295, 299-311.

Léon, 94, 110.

Lossky, 160.

Lucrèce, 249.

Merleau-Ponty, 22.

Nicolas de Cues, 82, 159, 163.

Nietzsche, 233.

Platon, 153-154.

Plotin, 154-158, 160-161.

Polin, 243.

Régis, 30.

Révah, 57.

Rivaud, 187, 188.

Robinson, 51, 120.

Rousseau, 244.

Schelling, 14, 104, 180.

Strauss, 238.

Suarez, 23, 38, 55.

Vajda, 57.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION : RÔLE ET IMPORTANCE DE L'EXPRESSION... 9-18

Importance du mot « exprimer » chez Spinoza. Son triple emploi : exprimer une essence, exprimer l'essence, exprimer l'existence. – Caractère expressif de l'attribut, du mode et de l'idée. – Exprimer : expliquer ou développer ; impliquer ou envelopper ; compliquer, contenir ou comprendre. – Leibniz et Spinoza comptent sur l'idée d'expression pour dépasser les difficultés du cartésianisme. – Pourquoi les commentateurs n'ont guère retenu l'idée d'expression chez Spinoza. – Pourquoi l'idée d'expression chez Spinoza n'est ni objet de définition, ni objet de démonstration. Expression et démonstration.

PREMIÈRE PARTIE : LES TRIADES DE LA SUBSTANCE

CHAPITRE I : *Distinction numérique et distinction réelle...* 21-32

L'expression comme triade. Première triade de l'expression : substance, attribut, essence.

Le problème des distinctions chez Descartes. – Selon Descartes, il y a des substances de même attribut : distinctions numériques qui sont réelles. – Et il y a des substances d'attribut différent : distinctions réelles qui sont numériques. – Théorie de Spinoza : il n'y a pas plusieurs substances de même attribut, la distinction numérique n'est jamais réelle. – Conséquence : la distinction réelle n'est jamais numérique, il n'y a pas plusieurs substances correspondant aux attributs différents. – Les huit premières propositions de l'*Éthique* n'ont pas un sens simplement hypothétique. Genèse ou constitution de la substance.

Opposition de Spinoza avec Descartes, du point de vue de la théorie des distinctions. Signification de la distinction réelle chez Spinoza.

CHAPITRE II : *L'attribut comme expression...* 33-43

Le statut de l'attribut et son caractère expressif. Les textes du *Court Traité*.

Problème des noms divins. – Attribut, attribution et qualité. – Les attributs sont des formes communes à Dieu et aux « créatures ». –

Comment cette thèse ne supprime nullement la distinction d'essence entre Dieu et les choses. – Spinoza, partisan de l'univocité : contre

l'équivocité, contre l'éminence, contre l'analogie. – Univocité des attributs et noms divins.

Opposition des attributs et des propres. – Les trois espèces de propres. – Les propres ne sont pas expressifs.

CHAPITRE III : *Attributs et noms divins...* 44-58

Théologie négative et méthode d'analogie. – L'une et l'autre impliquent une confusion des attributs avec les propres. Confusion de la nature de Dieu avec de simples propriétés, confusion de l'expression avec la « révélation ». – Pourquoi ces confusions sont constantes dans la théologie. – Oppositions du signe et de l'expression. – Noms expressifs et mots impératifs. – Les attributs comme affirmations pures. – Distinction réelle et affirmation.

Comment des « expressions » diverses désignent une seule et même chose. La logique du sens. – Théologie positive et univocité. – Distinction formelle selon Duns Scot et distinction réelle selon Spinoza. – De l'univocité à l'immanence.

CHAPITRE IV : *L'absolu...* 59-71

L'égalité des attributs. – L'infiniment parfait et l'absolument infini.

L'infiniment parfait comme « nerf » des preuves cartésiennes de l'existence de Dieu. – Sens des objections dirigées contre la preuve ontologique de Descartes. – Leibniz et Spinoza : insuffisance de l'infiniment parfait. – Spinoza : l'absolument infini comme raison de l'infiniment parfait. – La preuve ontologique chez Spinoza ; plan du début de l'*Éthique*. – Différences du *Court Traité* et de l'*Éthique*. – Leibniz et Spinoza du point de vue de la preuve ontologique. – La définition 6 est une définition réelle.

Seconde triade de l'expression : le parfait, l'infini, l'absolu.

CHAPITRE V : *La puissance...* 72-84

Descartes, accusé de rapidité ou de facilité. – Les formulations de la preuve a posteriori chez Descartes : la notion de « facile ». – La quantité de réalité ou de perfection, comme nerf de la preuve a posteriori de Descartes. – Insuffisance de la quantité de réalité : la puissance comme raison.

La preuve a posteriori dans le *Court Traité*. – Formation d'un argument des puissances. – Les deux puissances : de penser et de connaître, d'exister et d'agir. – La preuve a posteriori dans l'*Éthique* : la puissance d'exister, considérée directement.

Les attributs : conditions sous lesquelles on attribue à quelque chose une puissance. – Cas de la substance absolument infinie, cas des êtres finis. – Puissance et essence. – Les choses sont des modes, c'est-à-dire ont une puissance.

Puissance et pouvoir d'être affecté. – Troisième triade de l'expression : l'essence comme puissance, ce dont elle est l'essence, le pouvoir d'être affecté.

DEUXIÈME PARTIE : LE PARALLÉLISME ET L'IMMANENCE

CHAPITRE VI : *L'expression dans le parallélisme...* 87-98

La production comme re-expression. – Dieu produit comme il se comprend, Dieu produit comme il existe. – Univocité de la cause : Dieu, cause de toutes choses au même sens que cause de soi. – Contre l'analogie. – Logique du sens et re-expression.

Ordre de production. – Exclusion d'une causalité réelle entre modes d'attribut différent. – Le parallélisme : identité d'ordre, identité de connexion, identité d'être. – L'identité de connexion et le principe d'égalité. – L'identité d'être : mode et modification. – Nouvelle triade de l'expression. : attribut, mode et modification.

CHAPITRE VII : *Les deux puissances et l'idée de Dieu...* 99-113

Complexité de la démonstration du parallélisme : l'idée et son objet. – Parallélisme épistémologique et parallélisme ontologique.

À toute idée correspond quelque chose : influence d'Aristote. – À toute chose correspond une idée. – Pourquoi Dieu se comprend nécessairement. – « Nécessité » de l'idée de Dieu. – La puissance de penser est nécessairement égale à la puissance d'exister et d'agir.

Les deux puissances et leur égalité. – Distinction de la puissance et de l'attribut. – Les attributs et la puissance d'exister. – L'attribut pensée et la puissance de penser. – Source des « privilèges » de l'attribut pensée.

« Possibilité » de l'idée de Dieu. – Pourquoi l'entendement infini est un produit. – Les trois privilèges de l'attribut pensée.

Pourquoi il était nécessaire de passer par le parallélisme épistémologique. – Seule l'idée de Dieu permet de conclure de l'unité de la substance à l'unité d'une modification. Transfert de l'expression.

CHAPITRE VIII : *Expression et idée...* 114-129

Premier aspect de la méthode, formel ou reflexif : l'idée de l'idée, l'idée qui s'explique par notre puissance de comprendre. – Forme et réflexion.

Passage au deuxième aspect. – Deuxième aspect de la méthode, matériel ou génétique : le contenu de l'idée vraie, l'idée adéquate, l'idée qui exprime sa propre cause. – Idée adéquate et définition génétique. – Rôle de la fiction. – Comment la genèse nous conduit à l'idée de Dieu. – Passage au troisième aspect : arriver le plus vite possible à l'idée de Dieu. – Troisième aspect de la méthode : unité de

la forme et du contenu, l'automate spirituel, la concaténation. – Expression et représentation.

Définition matérielle et définition formelle de la vérité. – L'expression, l'idée adéquate et l'idée réflexive. – Caractère adéquat de l'idée de Dieu.

CHAPITRE IX : *L'inadéquat...* 130-139

Comment nous « avons » des idées. – Les conditions sous lesquelles nous avons des idées ne semblent pas permettre que ces idées soient adéquates. – En quel sens « envelopper » s'oppose à « exprimer ». – L'idée inadéquate est inexpressive. – Problème de Spinoza : comment arriverons-nous à avoir des idées adéquates ? – Quelque chose de positif dans l'idée inadéquate.

L'insuffisance du clair et du distinct. – Le clair et le distinct servent seulement à la recognition. – Ils manquent d'une raison suffisante. –

Descartes en reste au contenu représentatif, il n'atteint pas le contenu expressif de l'idée. Il en reste à la forme de la conscience psychologique, il n'atteint pas la forme logique. – Le clair et le distinct laissent échapper l'essence et la cause. – Leibniz et Spinoza, du point de vue de la critique de l'idée claire et distincte.

CHAPITRE X : *Spinoza contre Descartes...* 140-152

En quel sens la méthode de Descartes est analytique. – Insuffisance de cette méthode, selon Spinoza. – Méthode synthétique. – Aristote et Spinoza : connaître par la cause. – Comment la cause elle-même est connue.

Dieu comme cause de soi, selon Descartes : équivocité, éminence, analogie. – Dieu comme cause de soi, selon Spinoza : univocité. – Univocité et immanence. – Les axiomes cartésiens et leur transformation chez Spinoza.

CHAPITRE XI : *L'immanence et les éléments historiques de l'expression...* 153-169

Problème de la participation dans le néo-platonisme. – Don et émanation. – Double différence entre la cause émanative et la cause immanente, Comment, dans le néo-platonisme, une cause immanente se joint à la cause émanative : l'être ou l'intelligence. – *Complicare-explicare*. – Immanence et principe d'égalité. – L'idée d'expression dans l'émanation. – L'idée d'expression dans la création : expression et similitude. – Comment, dans la théorie de la création, une cause immanente se joint à la cause exemplaire.

L'expression, selon Spinoza, cesse d'être subordonnée aux hypothèses de la création et de l'émanation. – Opposition de l'expression et du signe. – Immanence : distinction et univocité des

attributs. – Théorie spinoziste de la hiérarchie. – L'expression et les différents sens du principe d'égalité.

TROISIÈME PARTIE : THÉORIE DU MODE FINI

CHAPITRE XII : *L'essence de mode : passage de l'infini au fini...* 173-182

Sens du mot « partie ». – Qualité, quantité, intensive, quantité extensive. – Les deux infinis modaux, dans la *Lettre à Meyer*.

L'essence de mode comme réalité physique : degré de puissance ou quantité intensive. – Statut du mode non-existant. – Essence et existence. – Essence et existence de l'essence. – Problème de la distinction des essences de modes. – Théorie de la distinction ou de la différenciation quantitative. – La production des essences : essence de mode et complication.

L'expression quantitative.

CHAPITRE XIII : *L'existence du mode...* 183-196

En quoi consiste l'existence du mode : existence et parties extensives. – La quantité extensive, seconde forme de la quantité. – Différence de la quantité et du nombre. – Les corps simples. – Il n'y a pas lieu de chercher des essences correspondant aux corps les plus simples.

Première triade de l'expression dans le mode fini : essence, rapport caractéristique, parties extensives. – Lois de composition et de décomposition des rapports.

Sens de la distinction de l'essence et de l'existence du mode. – Problème de la distinction des modes existants. – Comment le mode existant se distingue de l'attribut de manière extrinsèque. – Mode existant et explication.

CHAPITRE XIV : *Qu'est-ce que peut un corps ?...* 197-213

Seconde triade de l'expression dans le mode fini : essence, pouvoir d'être affecté, affections qui remplissent ce pouvoir. – Affections de la substance et affections du mode. – Affections actives et affections passives. – Les affects ou sentiments. – Nous semblons condamnés aux idées inadéquates et aux sentiments passifs. – Les variations existentielles du mode fini. – Force active et force passive chez Leibniz, puissance d'agir et puissance de pâtir chez Spinoza. – En quoi la puissance d'agir est seule positive et réelle. – Inspiration physique : notre pouvoir d'être affecté est toujours rempli. – Inspiration éthique : nous sommes séparés de ce que nous pouvons.

Critique du spinozisme par Leibniz, caractère ambigu de cette critique. – Ce qui est commun à Leibniz et à Spinoza : le projet d'un nouveau naturalisme, contre Descartes. – Les trois niveaux chez

Leibniz et chez Spinoza. – La véritable opposition de Leibniz et de Spinoza : le *conatus*. – L'affection comme détermination du *conatus*. – En quel sens la passion nous sépare de ce que nous pouvons. – La nature expressive : naturalisme finalisé, ou naturalisme sans finalité ?

CHAPITRE XV : Les trois ordres et le problème du mal... 214-233

Facies totius universi. – En quel sens deux rapports peuvent ne pas se composer. – Les trois ordres, correspondant à la triade du mode : l'ordre des essences, l'ordre des rapports, l'ordre des rencontres. – Importance du thème de la rencontre fortuite chez Spinoza.

Rencontre entre corps dont les rapports se composent. – Augmenter ou aider la puissance d'agir. – Comment la distinction des passions joyeuses et des passions tristes vient se joindre à celle des affections actives et des affections passives. – Rencontre entre corps dont les rapports ne se composent pas. – Passion triste et état de nature. – Comment arriverons-nous à éprouver des passions joyeuses ?

Pas de bien ni de mal, mais du bon et du mauvais. Le mal comme mauvaise rencontre ou décomposition d'un rapport. – Métaphore de l'empoisonnement. – Le mal n'est rien dans l'ordre des rapports ; le premier contresens de Blyenbergh. – Le mal n'est rien dans l'ordre des essences : deuxième contresens de Blyenbergh. – Le mal et l'ordre des rencontres ; l'exemple de l'aveugle et le troisième contresens de Blyenbergh.

Sens de la thèse : le mal n'est rien. – Substitution de la différence éthique à l'opposition morale.

CHAPITRE XVI : Vision éthique du monde... 234-251

Principe du rapport inverse de l'action et de la passion dans l'âme et dans le corps. – Opposition de Spinoza à ce principe : la signification pratique du parallélisme.

Le droit naturel : pouvoir et droit. – Les quatre oppositions du droit naturel avec la loi naturelle antique. – État de nature et hasard des rencontres. – La raison sous son premier aspect : effort pour organiser les rencontres. – La différence éthique : l'homme raisonnable, libre ou fort. – Adam. – État de nature et raison. – Nécessité d'une instance qui favorise l'effort de la raison. – La cité : différences et ressemblances entre l'état civil et l'état de raison.

L'éthique pose les problèmes en termes de pouvoir et de puissance. – Opposition de l'éthique et de la morale. – Aller jusqu'au bout de ce qu'on peut. – Signification pratique de la philosophie. – Dénoncer la tristesse et ses causes. – Affirmation et joie.

CHAPITRE XVII : Les Notions communes... 252-267

Première question : Comment arriverons-nous à éprouver un

maximum de passions joyeuses ? – Deuxième question : Comment arriverons-nous à éprouver des affections actives ? – Joie passive et joie active.

Convenance des corps, composition des rapports et communauté de composition. – Points de vue plus ou moins généraux. – Les notions communes : leurs variétés, suivant leur généralité. – Les notions communes sont des idées générales, mais non des idées abstraites. – Critique de l'idée abstraite. – De Spinoza à Geoffroy St Hilaire. – Les notions communes sont nécessairement adéquates. – Réponse à la question : Comment arriverons-nous à former des idées adéquates ? – Notion commune et expression.

L'ordre de formation des notions communes va des moins générales aux plus générales. – La joie passive nous induit à former une notion commune. – La raison sous son deuxième aspect : formation des notions communes. – Sens pratique de la notion commune : nous donner des joies actives. – Comment, à partir des notions communes les moins générales, nous formons les plus générales. – Comprendre les tristesses inévitables.

CHAPITRE XVIII : Vers le troisième genre... 268-281

Complexité du premier genre de connaissance : état de nature, état civil, état de religion. – Les signes et le premier genre.

Le second genre et l'état de raison. – Application des notions communes aux modes existants. – Les notions communes comme découverte de l'*Éthique*. Pressentiments dans le *Traité de la réforme*. – Harmonies entre le premier genre de connaissance et le second. – Harmonies de la raison et de l'imagination.

Les notions communes comme conditions de notre *connaissance*. – Des notions communes à l'idée de Dieu : en quel sens elle appartient au second genre, en quel sens elle nous fait passer au troisième. – Notions communes et formes communes. – Le troisième genre et l'ordre des essences.

CHAPITRE XIX : Béatitude... 282-298

Les trois déterminations du troisième genre. – Joies actives du troisième genre.

Différence entre la joie active du troisième genre et celle du second. – L'idée de nous-mêmes. – Affections adventices et affection innées. – L'inné du second genre et l'inné du troisième. – Le Dieu du second genre et le Dieu du troisième. – Le troisième genre et l'expression.

Comment nous accédons au troisième genre, durant notre existence. – Limites de cet accès. – Contre l'interprétation mathématique et idéaliste des essences. – Différence de nature entre la

durée et l'éternité : critique du concept d'immortalité. – La mort. – Les affections du troisième genre ne remplissent entièrement notre pouvoir d'être affecté qu'après la mort. – En quel sens l'existence est une épreuve : l'idée de salut chez Spinoza. – Partie intensive et parties extensives : leur importance respective du point de vue de l'expression. Devenir expressif.

CONCLUSION : THÉORIE DE L'EXPRESSION CHEZ LEIBNIZ ET CHEZ SPINOZA (*l'expressionnisme en philosophie*)... 299-311

Exprimer : être, connaître, agir ou produire. – Sens historique de ce concept. – Sens que lui donnent Leibniz et Spinoza : le triple aspect de la réaction contre Descartes. – La différence Leibniz-Spinoza : les expressions équivoques et l'analogie, les expressions univoques et l'univocité. – Les trois figures de l'Univoque selon Spinoza. – Le paradoxe de l'expression : l'exprimé.

APPENDICE : Étude formelle du plan de l'*Éthique* et du rôle des scolies dans la réalisation de ce plan... 313-322

DU MÊME AUTEUR



PRÉSENTATION DE SACHER-MASOCH, 1967 (« Reprise », n° 15)
SPINOZA ET LE PROBLÈME DE L'EXPRESSION, 1968
LOGIQUE DU SENS, 1969
L'ANTI-CÉDIPE (avec Félix Guattari), 1972
KAFKA - Pour une littérature mineure (avec Félix Guattari), 1975
RHIZOME (avec Félix Guattari), 1976 (repris dans *Mille plateaux*)
SUPERPOSITIONS (avec Carmelo Bene), 1979
MILLE PLATEAUX (avec Félix Guattari), 1980
SPINOZA - PHILOSOPHIE PRATIQUE, 1981 (« Reprise », n° 4)
CINÉMA 1 - L'IMAGE-MOUEMENT, 1983
CINÉMA 2 - L'IMAGE-TEMPS, 1985
FOUCAULT, 1986 (« Reprise », n° 7)
PÉRICLÈS ET VERDI. La philosophie de François Châtelet, 1988
LE PLI. Leibniz et le baroque, 1988
POURPARLERS, 1990 (« Reprise », n° 6)
QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ? (avec Félix Guattari), 1991 (« Reprise », n° 13)
L'ÉPUIÉ (*in* Samuel Beckett, *Quad*), 1992
CRITIQUE ET CLINIQUE, 1993
L'ÎLE DÉSÉRTE. Textes et entretiens 1953-1974 (édition préparée par David Lapoujade), 2002
DEUX RÉGIMES DE FOUS. Textes et entretiens 1975-1995 (édition préparée par David Lapoujade), 2003

Aux P.U.F.

EMPIRISME ET SUBJECTIVITÉ, 1953
NIETZSCHE ET LA PHILOSOPHIE, 1962
LA PHILOSOPHIE DE KANT, 1963
PROUST ET LES SIGNES, 1964 - éd. augmentée, 1970
NIETZSCHE, 1965
LE BERGSONISME, 1966
DIFFÉRENCE ET RÉPÉTITION, 1969

Aux Éditions Flammarion

DIALOGUES (en collaboration avec Claire Parnet), 1977

Aux Éditions du Seuil

FRANCIS BACON : LOGIQUE DE LA SENSATION, (1981), 2002

Cette édition électronique du livre *Spinoza et le problème de l'expression* de Gilles Deleuze a été réalisée le 17 décembre 2013 par les Éditions de Minuit à partir de l'édition papier du même ouvrage dans la collection « Arguments »
(ISBN 9782707300072, n° d'édition 4856, n° d'imprimeur 100095, dépôt légal mars 2010).

Le format ePub a été préparé par ePage.
www.epagine.fr

ISBN 9782707330222